

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

15

الفقه وسؤال التّطوير

دراسات وحوارات

مجموعة من المؤلفين

الفقه وسؤال التّطوير

دراســـات وحــوارات

الفقه وسؤال التّطوير

دراســـات وحـــوارات

مجموعة من المؤلفين



المؤلِّف: مجموعة من المؤلفين
الكتـاب: الفقه وسؤال التّطوير.. دراسات وحوارات
المراجعة والتقويم: قسم المراجعة في مركز الحضارة
الغلاف: حسين موسى
الصف والإخراج: هوساك كومبيوتر برس
الطبعة الأولى: بيروت، 2008



Al-Fighh wa Soa'al At Tatwir



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

الفقه والعلوم
بين دعوى التواصل والانفصال

الشيخ محمد زراقط(*)

مقدِّمة في العلاقة بين النَّصّ الدينيّ والعلم

منذ أن عَرف الإنسان الأديانَ وسعى إلى قبولَها أو محاولة فهمِها، واجَه شيئاً من التنافي بين ما يَقبَلُه وبين بعض مقتضَيات الأديان، فكان أمامه خَياران: إمّا التنازل عمَّا يقبَله، وهو أعمّ من الأمور الاجتماعية والأخلاقيّة والعلمية ـ أو تطويع النَّصّ الدينيّ لِينسجمَ معه. ولا يقتصر هذا الأمر على دين آخَرَ، بل عرفَته الأديان جميعاً، إذا نظرنا إلى الدين في تحقُّقه الخارجيّ في أذهان المتديِّنين أو بعضهم على أقلّ تقدير، رغم أنّ هذا التعارض بَلغ درجة عالية من الحِدّة في حالة الدين المسيحيّ والفكر الغربيّ على وجه الخصوص؛ وذلك لخصوصيّات في المسيحية التي قدّمتها لنا الكنيسة؛ من حيث تصادمُها مع منتجات العقل البشريّ في كثير من فروع العلم المختلفة.

وربَّما يحاول بعض المدافعين عن المسيحية تسويغَ ذلك بأنَّ الدين نفسه لا يتحمّل مسؤوليّة هذا الصراع، بقدر ما تتحمّله السُّلطة السياسيّة التي كانت تستفيد من الدين في كثير من الأوقات لتسويغ قمعٍ هنا وكمٍّ

(*) باحث من الحَوزة العلميّة، مدير تحرير مجلّة «الحياة الطيّبة»، من لبنان.

للأفواه هناك. إلاّ أنَّ الكلام في هذه المقالة كما أسلفتُ آنفاً هو عن الدين في تحقُّقه الاجتماعيّ، لا بما عليه في «نفس الأمر والواقع» على حدِّ تعبير الفلاسفة.

كما يسجِّل بعض الباحثين على الدين الإسلاميّ شيئاً من هذا القغبيل، في صراعه مع الفلسفة وقمعِه للفلاسفة الذي امتدَّ إلى عصور متأخّرة. ويذكُرون لذلك أمثلة كثيرة منها: حالة السيّد محمد حسين الطباطبائيّ ودرسُه الفلسفيُّ الذي قُطع لمدّة تحت ضغط مارسَه عليه السيد البروجرديّ لمصلحة قدَّرها[1]. وكذلك ما حصل مع الإمام الخُمَينيّ؛ حيث حُكِمَ بنجاسة ابنِه بالتبعيّة: «في المدرسة الفيضيّة تناوَل ابني الصغير المرحوم مصطفى وعاءً وشرب منه الماء، فقام أحدهم وطهَّر الوعاء؛ لأنّني كنت أُدَرِّسُ الفلسفة»[2]. وعلى أيِّ حال، فإنَّ لهذا الأمر مجالاً آخَر يحتاج إلى تتبُّع وتفصيل مذكورَين في بعض الدراسات المتخصّصة، ولست، في هذه المقالة، في صدد، البحث عن الصراع بين الدين والفلسفة، وإنّما طرقتُ هذا الموضوع بعنوان مدخل للبحث ليس إلاّ[3].

---

(1) انظر: السيد محمد حسين الطهرانيّ، «مهر تابان» (الشمس الساطعة)، ط2، انتشارات علاّمة طباطبائيّ، مشهد، 1417هـ ق. ص103.

(2) انظر: الإمام الخمينيّ، بيان صادر في الخامس عشر من رجب لعام 1409هـ ق؛ نقلاً عن عبد الجبّار الرفاعي، «مبادئ الفلسفة الإسلامية»، ط1، دار الهادي، بيروت، 2001م، ج 1، ص97. ولا أدري لماذا لا يلتفِت كثير ممّن يعرفون هذه القضية ويروُونها على أنّها واحدة من مَظالمَ كثيرة تعرّض لها الإمام (ع) في حياته إلى اللوازم المعرفية لها فيتخفّفون عن جزمياتهم؛ حيث إنّ ما كان يحاول الإمام وغيرُه تسويغه وإقناع الآخرين بمشروعيّته صار بفضل تلك الجهود من البديهيّات التي لا تَقبَلُ التشكيك فضلاً عن الحاجة إلى الإثبات.

(3) لمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع، انظر: توفيق الطويل، «قصة الصراع بين الدين والفلسفة»، ط 3، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979م.

وقد أَنتج هذا الإحساس بالتعارض بين النَّص الدينيّ العلم نظريّاتٍ كثيرةً لتفسير جدَليّة العلاقة بين العلم والدين، أو فَقُلْ بين النصّ الدينيّ والعلم، نذكر منها ما يأتي:

1 ـ أولويّة النَّص الدِّينيّ بالقياس إلى العلم:

ووصلَت هذه النَّظرية إلى أَوجِ حدَّتها في الفكر الغربيّ مع التباشير الأولى لانبعاث الحضارة الغربية في العصر الحديث، عندما بدأت الاكتشافات العلمية تثير عواصفَ الإشكاليّات في وجْه الدين المسيحيّ. ويُمكن الإشارة في هذا المجال، إلى محطَّتين بارزَتين من محطَّات هذا الصراع المَرير الذي حاولَت فيه الكنيسة جاهدةً الدفاعَ عن بعض النظريات التي تَبَنَّتها؛ لأنّها رأت فيها انسجاماً مع النصّ الدينيّ، وهاتان المحطَّتان هما موقف غالِيليو من نظريّة مَركزية الأرض، والأخرى نظرية تطوّر الأنواع التي ابتكرها أو نشرها دارْوِين(1).

أ ـ **نظريَّة مركزيَّة الأرض**: تبنَّت الكنيسة النظرية القائلة: إنَّ الأرض هي مركز الكون والشمسِ، والكواكبُ الأخرى تدور حولَها. وتُعدّ هذه النظرية واحدة من النظريات التي ورثَتها الكنيسة من علم الهيئة اليونانيّ. وتقضي هذه النظرية بأنّ الأرض هي مركز الكون، وأنّ الشمس وسائر الكواكب تدور حولها. فجاء غاليليو وأثبتَ أنّ الشمس هي مركز مجموعتِنا الشمسية، والأرض وغيرها تدور حولَها كما تدور الرحى حول قطبِها، فلم يَرُقْ ذلك للكنيسة التي رأَت أنّ في هذه النظرية تجديفاً، ومخالَفةً للكتاب المقدَّس، فطلَبت منه أن لا يذكر في كتابه أنّه يعتقد بذلك؛ لأنّ هذا الأمر لا

---

(1) وأقصد من هذا الترديد الإشارة إلى خلاف تاريخيّ حول مبتكر نظرية تطوّر الأنواع وهل هو دارْوِين أو غيره؟ إلاّ أنّ الذي لا شكّ فيه هو أنّ دارْوِين هو أبرز مَنْ شيَّد أركانها، ولذلك ارتبط اسمه بها وارتبطت به.

يمكن إثباته، فوعَد ولم يلتزم، فكانت محاكَمته الشهيرة التي تركَت عظيم الأثر على المسيحية، وما زال الحاقدون على الدين يتمسّكون بهذه الوقائع وما شابَهَها لإثبات عدم إمكان التعايش بين العمل والدين[1]. ويبدو أنّ الكنسيِّين اعتبَروا من هذه الأحداث وأعادوا النظر في طريقة مواجهة العلم، وميَّزوا بين مجالَين أو اضطُّروا إلى ذلك تحت ضغط الواقع: مجال العلم الذي ينبغي أن يَصرفَ همّه إلى اكتشاف الواقع والإخبار عنه، ومجال الدين الذي ينبغي أن يَعمل على ترويج القيَم والأخلاقيّات العالية. وبعبارة أخرى: وظيفة الدين هي الحديث عمّا «ينبغي أن يكون» للدعوة إليه والحثّ على القيام به، ووظيفة العلم هي البحث عمّا هو كائن لتوصيفِه[2].

ب ـ **نظريّة دارْوِين في تطوُّر الأنواع** المخالِفة لِما هو مقبول في المسيحيّة، بل في غيرها من الأديان السماوية من القول بالخلق المباشر للأنواع، وبخاصّة النوع الإنسانيّ في قصة آدمَ التي تمثِّل قضية محلّ التقاء عند كلّ الأديان الإبراهيميّة رغم الاختلاف في التفاصيل كثرَت أو قلَّت. وهذه النظريَّة عندما ظهرت لأول مرّة، لاقت الكثير من ردَّات الفعل المندِّدة بها عند المتديّنين وغيرِهم لدوافعَ دينية وغيرها، إلاّ أنَّ حِدَّة هذا الصراع قد خفَّت، وحاول بعض المتديّنين التوفيق بينها وبين الدين بدعوى أنّ إيجاد مخلوق قابل للتطوّر أدلُّ على قدرة الله من إيجاد مخلوق ثابتٍ، لا يَقبَلُ التطوّر والتكيّف مع البيئة التي يعيش فيها.

(1) لمزيد من الاطّلاع انظر: تحليل الشهيد مرتضى مطهّري لهذا الموضوع في كتابه: «الدوافع نحو المادّية»، فقد عقَد فصلاً خاصّاً فيه لبيان الدَّور الذي لعبَته الكنيسة في هذا المجال.

(2) محمد حسن تمدن جهرمي، مقالة منشورة في مجلة حوزة ودانشكاه (الحوزة والجامعة)، العدد 20.

ولم ينتهِ هذا التعارض بين العلم والفهم السائد للدين عند هذه المحطّات البارزة، بل نجدُ أنّ اكتشافات العلماء تولّد في كلّ يوم تحدّياً جديداً كما تولِّد مؤيِّداً جديداً، ففي القرآن مثلاً كثير من الآيات التي تكشَّفت أسرارها على أثَرَ اكتشاف علميّ جديد. ومن هذا الباب وَلَجَ كثير من الباحثين في القرآن إلى ما عُرِف باسمِ التفسير العلميّ للقرآن. ولكنْ في المقابل نجدُ أنّ العلم يعمل على جبهة أخرى، فمن ذلك أنّ القرآن يبيّن طريقة الله في خَلقه بقوله: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1]، وهذا ما دعا بعض الباحثين إلى اعتبار الزوجيّة القانون السائد في الكون حتى في عالَم الأشياء والجمادات من خلال السلب والإيجاب الكامنَين في أعماق الذرة[2]. ولكن تُطلِعُنا بعض الأبحاث العلمية على عدم اطّراد هذا القانون في جميع الكائنات الحية. فهناك بعض أنواع الحيوان ليس فيها ذَكَر وأنثى، وتتمّ عمليّة التكاثر فيها من دون تزاوُج: «وهذا ما يحدُث لدى أحد الأنواع غير العاديّة للعظاءة السوطيّة الذيل (السحليّة) التي تقطن الجنوب للولايات المتّحدة الأمريكية. لقد انحدر هذا النوع من سَلَفه ثنائيّ الجنس، ولكنّه هو نفسه وَحِيدُ الجنس لا يوجد له ذكور على الإطلاق، وتتكاثر إناثه بالتوالد العُذريّ، وهو تكاثرٌ يتمّ من دون إخصاب»[3].

والسؤال الذي يَطرح نفسه هنا هو: ألا يُملي علينا هذا المدَّعى إعادة النظر في فهمِنا للنصّ القرآنيّ الذي يكشف، في ظاهره، عن وجود قانون الزوجية في الكائنات جميعها؟ وبالتالي حَمْلَ الآية على معنىً آخَرَ

(1) سورة الذرايات، الآية: 49.

(2) أحمد أمين، «التكامل في الإسلام»، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص46.

(3) د. كروز، «الغزل في العظايا الوحيدة الجنس»، مقالة منشورة في مجلّة العلوم، الكويت، مؤسسة الكويت للتقدّم العلميّ، المجلّد الخامس العدد الأول، تمّوز 1988.

لا يتنافى مع هذا المدّعى العلميّ إذا افترضنا أنّه حقيقة لا يَرقى إليها الشكّ في حال من الأحوال؟

2 ـ القول بعدَم إمكان التعارض بين العلم والدين:

يأتي هذا القول لا باعتبار أنّ الدِّين دائماً يطابق العلم أو العكس، بل باعتبار أنّ كلاًّ من الدين والعلم له مجالُه، ويتحدّث عن ساحة لا يَدخلها الآخَرُ، فالدين موضوعه الإلٰهيّات والقيم الأخلاقية، والعلم وظيفته توصيف العالم الخارجيّ. وبعبارة أخرى: الدين يتحدّث عمَّا ينبغي أن يكون على مستوى السلوك الإنسانيّ؛ والعلم يصفُ الواقع ويكشف عن حقيقته، سواء في ذلك الإنسان أم غيره من الظواهر التي تمتلئ بها ساحة الوجود. أضِف إلى ذلك الاختلاف في المنهج الذي يتّبعه كلّ منهما في تعاطيه مع موضوع، فالله بوصفه كائناً مقدّساً محاطاً بالأسرار يمكن معرفتُه عن طريق تجلّيه من دون غيره من الطرق، بينما عالَم الطبيعة يمكن النفوذ إليه بوساطة العقل ووسائله التي يجترحها للنفوذ إلى موضوعاته. ومِن أبرز الاتجاهات التي تبنّت هذه النظرية، الأرثوذكسية الحديثة ممثَّلة بكارْل بارْت (1886م ـ 1968م)، وكذلك الفلسفة الوجوديّة باتّجاهها المتديِّن ممثَّلة بِكِير كِغارْد (1813م ـ 1855م)[1].

3 ـ نظريّة التآلف:

في مقابل النظريتَين السابقتين، حاوَل بعض المفكّرين طرح نظرية «الأمرين الأمرّيْن» ـ طبعاً تصوير هذه الوسَطيّة ليس واحداً عند أصحاب هذه النظرية ـ وذلك بالقول: إنَّ التعارض ينشأ عندما نفترض أنّ العلم

---

(1) من المعلوم أنّ وجود اتّجاهَين في الفلسفة الوجودية: أحدهما اتجاه متديِّن، أبرزُ ممثّليه كير كغارد الذي يمكن وصفُه بمؤسّس الفلسـفة الوجوديّة والاتجاه الآخَر مُلحِد أبرز ممثِّليه سارْتِر.

والدين يتحدَّثان عن واقعة واحدة في محاوَلةٍ لعرضِ تفسير واحد لها، فإذا لم يكن التفسيران المطروحان متوافقَين يحصل التعارض كما هو في المثال الذي تقدّم عن مركزيّة الأرض أو الشمس. وكذلك التمايز والافتراق يحصل عندما نفترض أنّ موضوع كلٍّ من العلم والدين مختلِف عن موضوع الآخَر، ولكنْ عندما نتصوَّر أنَّ العلم والدين يتحدّثان عن موضوع واحد، ولكنْ من زاويتَين مختلفتَين فلا تَعارُضَ ولا تَمايُزَ، وذلك كما لو طلبنا من مهندسَين أن يرسُما لنا خريطة لبناء واحد، فتصدّى أحدهما لتصميمه الداخليّ والآخَرُ لشكله الخارجيّ، فلا يحصل أيُّ تعارُض بينهما، بل يحصل بينهما كمالُ التوافق والانسجام ويكون أحدُهما مكمِّلاً للآخَر[1].

موقف الإسلام من العلم:

من الخصائص المهمّة للإسلام دَعْوَتُه إلى العلم وإكرامُه لحامله، وهذه الخاصيَّة لفتَت نظر كثير من الدَّارسين الغربيّين للإسلام، ومثلاً على ذلك نذكُر هذه الحادثة التي ينقلُها الشهيد مُطهَّري (رهـ): «زار أحد المستشرِقين الألمانُ السيِّد هبةَ الدين الشهرسْتانيّ، ورأى غلافَ مجلَّته التي كان يُصدرها في النجف باسْمِ «العِلم» وكان غلافها مزيَّناً في زواياه الأربعة بأربعة أحاديث عن النبيِّ (ص) عن فضل العلم وأهميَّته، فسأله عنها، وبعدَ أن تُرجمَت له الأحاديث أظهر تعجُّبه وقال: «عندَكم هذه الأوامر عن نبيّكم بالعِلم وكونِه فريضةً مطلقاً دون أيِّ قيد من ناحية

---

(1) لمزيد من الاطّلاع تراجع الكتب الآتية:
أ ـ «علم ودين»، تأليف إيان باربور، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي.
ب ـ «عقل واعتقاد ديني»، ترجمة نراقي وسلطاني.
ج ـ مجلّة: نامة مفيد، الأعداد: 7 و8 و9، سلسلة مقالات للسيّد عبد الكريم الأردبيليّ.

المكان أو الزمان أو القوميّة، وأنتم تعيشون هذه الحالة من الجهل والأُمِّيَّة؟!»[1].

ورغم وضوح هذا الموقف من العلم، فقد حَمل التعصُّب أو الجهل بعضَ المستشرِقِين على القول: «كلّ من كان مطّلعاً بعض الاطّلاع على أحوال زماننا يشاهد بوضوح انحطاط البلدان الإسلاميّة الحاليّ...، فجميع من يؤمُّون الشرق أو أفريقيا يُدهشهم ضِيق التفكير المحدود بصورة حتميّة لدى المؤمن الحقيقيّ، وذلك الطوق الحديديّ الذي يطوّق رأسه فيجعله مُغلَقاً بإحكام في وجه العلم وعاجزاً عن تلقُّن أيِّ شيء أو الانفتاح على أيِّ حركة جديدة»؛ ولذلك تنبّأ بزوال هذا الدين في وقت قريب[2]. وممّن تصدّى لمناقشته في تلك الآونة السيد جمال الدين الأفغانيّ في باريس نفسها.

وعلى أيِّ حال، فإنّ وضوح اهتمام الإسلام بالعلم والعلماء يُغنينا عن التفصيل، فإنّ له مجالاً آخَر، ويكفي دليلاً على ذلك التطوّر العلميّ المدهش الذي شهدَه العلم في مرحلة طويلة من تاريخ المسلمين إبّان نهضتِهم الحقيقية، ما حَدا بالمنصِفين إلى الاعتراف بأنّ بلاد المسلمين كانت مصدرَ الإشعاع الحضاريّ على الأرض بأسرِها[3].

هذا موقف الإسلام من العلم بوصفِه محاوَلةً للمعرفة، أمّا موقفه من نتائج العلم ومدرَكات العقل البشريّ فيمكن القول: إنّ الإسلام حسمَ هذا الأمر، ورأى أنّ مدرَكات العقل الإنسانيّ، في ما إذا كانت واضحة

---

(1) الشهيد مرتضى المطهّري، «ده گفتار» (عشرة مقالات)، قم مؤسسة صدرا، ص163 «بتصرّف».

(2) ألْبِرت حوراني، «الفكر العربي في عصر النهضة»، ترجمة كريم عزقول، بيروت، مكتبة نوفل، 2001، ص130.

(3) ومن ذلك ما كتبَته المستشرِقة زيغريد هونكه، تحت عنوان: «شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، إلجا للطباعة والنشر العلمي، مالطا، 1991.

وقطعية، لها حقّ التقدّم على النصّ الدينيّ الظنيّ الصدور أو على ظاهر النصّ الدينيّ القطعيّ الصدور. ويتجلّى هذا المنهج أكثر ما يتجلّى عند الإمامية والمعتزلة، وذلك في جميع العلوم الإسلامية. ومنها الفلسفة؛ حيث يقول الشيخ عليُّ الشيروانيّ، معلِّقاً على نظرية ابن سينا عن العناصر الأربعة وكيفيّة تشكّل الأجسام منها، في نصّ يحمِل دلالاتٍ رائعة: «وعلى أيِّ حال، فإنّ هذه المطالب وغيرها الكثير مما يُطرح في الطبيعيّات القديمة قد أُبطِلت وأعطَت مكانها لنظريات جديدة؛ ولذلك يجب إخراجُها من الفلسفة وبناء الفلسفة على أساس نتائج العلوم التجريبيّة الحديثة»[1].

وإن كانت مدرسة الاعتزال قد أسرفَت في اتّباع العقل حتى تجاوزَت حدّ الاعتدال. ولو أخذْنا التفسير والفِقه مثالاً على ذلك، نَجدُ أنّ هذا المنهج المذكور هو الحاكم لحركة هذين العِلمَين. يقول الشيخ جوادي الآمليّ مبيّناً طريقة العلاّمة الطباطبائيّ (رهـ) في التفسير: «وكان قبلَ الفراغِ من الآية، يطابقها مع الروايات ويتّخذ من البراهين العقلية منظاراً له في تمحيصها، فكان يفسّر القرآن في ضوء هذه الرؤية العقلية وفي ضوء الروايات من غير أن يتّخذ الروايات كأساس ويفسّر القرآن وفقاً لها...»[2].

وفي أصول الفقه، نجد هذا النص، أو ما يُشبهه في المضمون، في كثير من الكتب الأصولية «..لا يتحقّق التعارض بين دليل قطعيّ ودليل ظنّيّ؛ لأنّ الدليل القطعيّ يوجب العلم ببُطلان مفاد الدليل الظنيّ وزوال كاشفيّته، فلا يكون دليلاً وحُجّة لاستحالة الدليلية والحُجية لِما

(1) علي شيرواني، «شرح بداية الحكمة»، ط 4، 1377هـ.ش.قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ج 2، ص170.

(2) مجلّة «قضايا إسلامية معاصرة»، العدد السادس، ص28.

يعلم ببُطلانه»[1]. وهذه العبارة، وإن لم يُذكر فيها العقل نصّاً، إلاّ أنّها في عمومها تفيد في إثبات المدَّعى.

ولكنَّ هذا لا يعني أنّ موقف الإمامية من العقل ومدرَكاته كان واحداً، بل ربّما نجدُ بين فقهاء الإمامية من يضيّق دائرة الاستفادة من العقل ضمن حدود صار الاعتراف بسيادة العقل فيها من البديهيّات غير القابلة للنقاش. وسوف أشير لاحقاً إلى نصوص تعكس هذا التصوُّر عن العلم ونتائج أبحاث العلماء. وبعدَ هذه المقدّمة المطوّلة نسبيّاً أدخُل في صُلب البحث الأساسيّ، وهو: هل يمكن الاستفادة من العلم ونتائجه في الفِقه كما استفيد منه أحياناً في تفسير النصّ القرآنيّ أو لا مجال لذلك؟

العلم والفقه: طبيعة العلاقة والموقف منها:

تدخُل الاستفادة من نتائج العلوم المختلفة في الفقه تحت عنوان عامّ يعبّر عنه الفقهاء بأهل الخبرة، ومُرادُنا من أهل الخبرة، في هذه المقالة، أصحاب العلوم والفنون من طبّ واقتصاد واجتماع وغير ذلك من العلوم الطبيعية والإنسانية والدينية.

وفي هذا المجال، أيْ مجال الفقه والتشريع، تجدُر الإشارة إلى تصوُّرين مختلفين إلى حدٍّ ما عن إمكانية الاستفادة من العلوم:

أ ــ التصوُّر الاستهلاكيُّ للفِقه:

يرى بعض الكتَّاب، في نظريّة له، أنّ الفقه ما هو إلاّ علم مستهلِك لما تُنتجه العلوم الأخرى على تنوُّعها، بل ربّما وَسع أصحاب هذا

(1) السيد محمد باقر الصدر، «دروس في علم الأصول»، نشر جامعة المدرّسين، ج 2، ص542. وانظر: الشيخ محمد رضا المظفّر، «أصول الفقه»، دار التعارف، بيروت، ج 2، ص211.

التصوّر حُكمَهم ليشمل جميع النصوص الدينية. وفي نصّ يكشف عن طبيعة هذه النظرية؛ حيث يقسم عبد الكريم سروش العلوم إلى قسمين: «علوم مُنتجة وعلوم مُستهلِكة. فالعلوم المنتجة من قبيل الرياضيات والفيزياء والكيمياء والفلسفة»[1]. و«كثيرون يقبَلون أنّ حكم المسح على الرجل في الوضوء يختلف باختلاف فهمِنا لمعنى كلمة كعب...، ولكن قلَّ مَنْ يؤمن بأنَّ فَهْمَ الفقيه يختلف باختلاف تصوّره عن العالم والكون والإنسان...؛ وذلك لأنّهم لم يؤمِنوا حتى الآن بأنّ الفقه علم مستهلِك كغيره من العلوم الدينية، ومُحاط ومحفوف بأفكار البشر وعلومهم»[2].

وقد وَجد هذا الطَّرح المُفرط إلى حدّ كبير، والذي يُوحي بأنّ الفقه ليس عِلماً له شخصيته المعرفيّة التي تميّزه عن غيرِه من العلوم، مَن يناقشه، ويَطرح في مقابلِه تصوّراً أكثر اعتدالاً: «إنّ الفقيه الذي يحتمل احتمالاً عقلائياً وجود مقدّمة ما في علم من العلوم يمكن أن تؤثّر في نتيجة اجتهاده، فالعقل يحكم عليه، بلزوم البحث عن هذه المقدّمة، إلاّ أنّ الكلام حول المصاديق المندرجة تحت هذه القاعدة الكلّية؛ فالدكتور سروش يدَّعي أنّ جميع العلوم والمعارف مترابطة ومتداخلة. وهذا الكلام في غاية الإجمال والإبهام»[3].

ب ـ التصوُّر المعاكس:

في مقابل هذا الطَّرح نجدُ في بعض الأوساط الفقهيّة، طرحاً معاكساً تماماً يدّعي أنّ الفقه لا يستغني عن العلوم فحسب، بل يصادر بعض مجالاتها وَيَحكُم عليها، وممّن يمثّل هذا الموقف في التراث

(1) عبد الكريم سروش، «قبض وبسط تيوريك شريعت»، ط 4، طهران، مؤسسه فرهنكي صراط، 1374هـ. ش، ص88.
(2) المصدر نفسه، ص389.
(3) الشيخ صادق لاريجاني، مجلّة «نقد ونظر»، السنة الثانية، العدد الخامس، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ص100.

الإسلاميّ الشيخ المفيد؛ حيث يقول: «الطبّ صحيح والعلم به ثابت وطريقُه الوحي. وإنّما أخذ العلماء به عن الأنبياء (عليهم السلام)؛ وذلك أنّه لا طريق إلى علم حقيقة الداء إلاّ بالسمع ولا سبيل إلى معرفة الدواء إلاّ بالتوقيف، فثبتَ أنّ طريق ذلك هو السمع عن العالم بالخفيّات تعالى»[1].

ويكفي التأمّل، في هذا النَّص، لاستخراج التصوّر عن العلم عند تعارُضه مع الوحي أو ما نُقل عن أهل الوحي، فإنّ النتيجة المنطقيّة هي حلّ التعارض الناشئ بين العقل والوحي على أساس قواعدِ حلّ التعارض الداخليّ؛ حيث إنّ الأطبّاء يتحوَّلون عندها إلى شُرّاح للوحي أو نقله له. وبالتالي، لا بدَّ من أن يكون خلف كلّ «فتوىً» في مجال الطبّ دليلاً شرعيّاً، وإلاّ فَقَدَ قولُ الطبيب حُجِّيَّته، ولا أدري هل ينسحب هذا الموقف على غير الطبّ من العلوم أو يقتصر عليه.

إمكانيّات الاستفادة من العلوم ومجالاتها:

أمام هذين التصوُّرين تنقسم الاستفادة من نتائج العلوم المختلفة في الفِقه إلى مجالَين، أحدهما أوضَح من الآخَر، وهما:

أ ـ في الموضوعات:

المجال الأوَّل من المجالَين المشار إليهما أعلاه هو الرجوع إلى العلم في تنقيح موضوعات الأحكام الشرعية، وهو ما يُطلِق عليه الفقهاء عنوان الرجوع إلى أهل الخبرة. ويبدو أنّ البحث في حجّية أقوالهم والإرجاع إليهم، غالباً ما ينصَبُّ على هذا المَورِد من دون المَورِد الثاني الآتي. والموارد التي يستعان فيها بأهل الخبرة في الفقه متعدّدة نذكر

---

(1) الشيخ المفيد، «تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد»، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، 1983، ص121.

منها، على سبيل المثال لا الحصر، تجويز الفقهاء للرجوع إلى الخبراء في: تشخيص المجتهد، أو أَعْلميّته، وتحديد القِبلة والوقت للصلاة، وفي تحديد مُهور المِثل في النكاح، والقِيَم في باب الضمان، وفي الخَرْص في أبواب بيعِ الثمار، وغير ذلك من الموارد التي يصعُب حصرها. ويمكن توسّع ذلك في تطوّر العلوم والحياة.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة والعلوم المختلفة لا يجوز مطلَقاً وفي جميع الحالات، بل لا بدّ من حصرهِ في الحالات التي يُفهم من الدليل الدالّ على الحكم فيها أنّ المرجع في تحديد موضوعاتها هو الدقّة العلمية لا العرفية، ولتوضيح هذه الفكرة نشير إلى بعض الضوابط العامّة لجواز مراجعة الخبراء في تخصُّصاتهم:

1 ـ موارد التحديد:

حيث إنّ الشارع علَّق بعض أحكامه على حدود دقيقة، فلا يمكن في مثلِ هذه الموارد الاعتماد على التسامح العرفيّ في معرفة هذه الحدود، مثال ذلك: نِصاب الكنز، ونِصاب الحدّ في السرقة، ومسافة السفر، وحدّ الغُسل الواجب في الوضوء، وغيرها من الموارد التي أشرتُ إلى شيء منها آنفاً. فإذا كان موضوع الحكم الشرعيّ من هذا النوع، وأشكل على الفقيه أو المكلّف معرفة الموضوع، جاز لهما الرجوع إلى أهل الخبرة والاستعانة بهم في ذلك. والسرّ في ذلك أنّ الدليل الشرعيّ في مثل هذه الموارد مبنيٌّ على الدقّة. وهذا ما يسوِّغ عنونة بعض الفقهاء لقاعدة فقهيّة مفادها: «لا مسامَحة في التحديدات»، يقول السيد اليزديّ: «لو نقصَت المسافة عن ثمانية فراسِخَ ولو يسيراً لا

يجوز القصر، فهي مبنيّة على التحقيق لا المسامحة العرفية». ويعلّق السيّد محسنُ الحكيم على هذه العبارة قائلاً: «كما تقتضيه ظواهر الأدلّة في المقام وفي سائر موارد التحديد»[1].

2 ـ الموضوعات الخاصّة المستجدّة:

تُواجِه الفقيهَ موضوعاتٌ لم يَرِدْ فيها نصّ شرعيّ، كما في الحالات التي يكون موضوعها أمراً مستجدّاً في ساحة الفقه لم يكن له في عصر النص مصداق، وأبرز أمثلة هذه الموضوعات هو الموضوعات المستنبَطة التي تخضع في كثير من حالاتها لأحكام العقود. فعندما يُفتي الفقيه بجواز بيع الإنسان دمَه لآخَرَ، أو أيِّ عضو من أعضائه، ففي مثل هذه الموارد لا يمكن الاعتماد على التساهل العرفيّ في تشخيص الموضوع، بل لا بدّ من إعمال الدقّة في معرفة أنّ ما تمّ بيعه هل ينطبق عليه العنوان أم لا؟

هذان ضابطان ربّما يمكن اكتشاف غيرهما بالتأمّل والاستقصاء. ومن هنا نلاحظ عدم إمكان الحكم بنجاسة الدم المُنتَج كيميائيّاً، أو بالإعجاز كالدم الذي نزل على بَني إسرائيل عقوبةً لهم، بحسَب ما وَرَدَ في قول الله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ﴾[2]. وكذلك ما يُروى من وجود آثار الدم تحت الأشجار بعد مقتل الإمام الحسين (ع)[3]. ونِعْمَ ما أفاد السيّد الشهيد الصدر، في هذا المجال، حيث يقول: «الدم تارة لا يكون منسوباً إلى الحيوان بوجهٍ

---

(1) السيّد محسن الحكيم، «مستمسك العروة الوثقى»، ط 5، إسماعيليان، قم، 1411هـ. ج 8، ص16.

(2) سورة الأعراف، الآية: 133.

(3) انظر: السيد كاظم اليزدي، «العروة الوثقى»، ط 1، مدينة العلم، قم، 1414هـ، ج 1، ص58.

كالدم المصنوع كيماوياً، أو بالإعجاز، [وهو] أخفى الأقسام لوضوحِ أنّ الحُكمَ بنجاستِه يتوقّف.

أوّلاً: على ثبوت مطلقٍ يدلّ على نجاسة الدم بعنوانه، وقد عرفت عدمه.

ثانياً: على عدم احتمال تقوُّم مفهوم الدم عرفاً بالإضافة إلى الحيوان، وإلاّ لم ينفع الإطلاق.

ثالثاً: بعد افتراض سِعة المفهوم ـ على عدم الانصراف عن هذا النحو من الدم...»[1]، ويتّضح من هذا النصّ أنّ المعيار في الترجيح بين الرجوع إلى دقة أهل الخبرة أو الاعتماد على العُرف هو لسان الدليل الشرعيّ.

وللأمر عينه قد لا تمكن الموافقة على استخدام تدقيقات بعض الاقتصاديّين حول التفريق بين نوعين من الاقتصاد.

ـ اقتصاد يسمّونه بالاقتصاد الثابت أو المعيشيّ، وهو الاقتصاد الذي لا يمثل فيه النقد مالاً صالحاً لتوليد الثروة، وتكون القروض غالباً إن لم نَقُلْ دائماً لأغراض حياتيّة وليس للإنتاج.

ـ واقتصاد آخَرُ يكون النقد فيه عنصراً أساسيّاً في التوليد والإنتاج، وهو ما يسمُّونه بالاقتصاد المتحرّك. وبناءً على هذه التفرقة يرتّبون أثراً في الفقه، وهو إخراج ما يسمّيه الاقتصاد المعارَصة بـ «الفائدة» التي تدفعها البنوك، أو تدفع لها، من دائرة الرِّبا؛ بحيث يَعُدّونها ربحاً مشروعاً لا يصدق عليه عنوان الربا الذي حرّمه الإسلام أو غيره من الشرائع[2]. وذلك لضرورة الرجوع إلى النصّ الشرعيّ لنرى ما هو

(1) السيد محمد باقر الصدر، «بحوث في شرح العروة الوثقى»، ط 2، مجمع الشهيد الصدر العلميّ، قم، 1408هـ، ج 2، ص199.

(2) مجلّة «نقد ونظر»، عدد: 22 و314.

موضوعه الذي وجّه إليه حكمه، وإذا وجدنا أنّ النصّ الشرعيّ لا يحتمل التطبيق على مثلِ هذا النوع من الاقتصاد الجديد، فلا نطبّق عليه الحكم لانتقاء الموضوع لا لتغيّر فهمِنا للنصّ على ضوء العلم، وإلاّ فإنّنا لا بدّ لنا من الحكم بالتحريم لكلّ قرض يرجع على صاحب المال بزيادة ماليّة أو غيرها، سواء كان ذلك في اقتصاد ثابت أم في اقتصاد متحرّك.

نعمْ، ربّما يدّعي بعضهم بأنّ الفائدة في بعض الأحيان تكون شكليّة وغير واقعية على أثرِ تضخّم اقتصاديّ، يجعل من الزيادة زيادة رقميّة مع بقاء القيمة على ما كانت عليه، ففي مثل هذه الحالة إذا كانت الفائدة المُعطاة للمصرِف أو المأخوذة منه مساوِية في قيمتها نسبةً التضخّمِ فلا تكون نفعاً داخلاً تحت إطلاق الدليل المشار إليه أعلاه، وقد مال إلى رأي شبيهٍ بهذا الرأي السيد محمود الهاشميّ في بحث له بعنوان ضمان قيمة النقد، وله تطبيقات كثيرة منها المُهور المؤجَّلة وبدَلُ الإيجار في العقود طويلة الأجل[1]. أو إذا شكَّك أحدهم في دخول ما يعطيه المصرِف للمُودِع في عنوان الرِّبا على أساس أنّ الإيداع في المصرف ليس إقراضاً له، حتى تنطبق عليه أحكام القرض من رِبا وغيره. ويحتاج البحث عن الحُكم على ضوء هاتين الفرضيَّتين لمجال آخَرَ ونقاش مختلف.

ب ـ في توجيه عمليّة الاستنباط:

والمقصود من ذلك هو الرجوع إلى أصحاب الخبرة في العلوم المختلفة لتوجيهِ عملية استنباط الحُكم الشرعيّ، كأنْ يكون قول أهل الخبرة مرجِّحاً في باب التعارض أو مضعِّفاً لرواية أو مُسقِطاً لظهور آية أو رواية. وهذا المنهج له وجود واضح في التفسير، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ يقول السيّد الطباطبائيّ في

(1) السيد محمود الهاشمي، مجلّة «فقه أهل البيت»، مقالة بعنوان: ضمان قيمة النقد، العدد.

الميزان بعد أن يذكُر تفسيراً «. . . ومن المحتمَل أن يكون «موسِعون» مِنْ أوسَعَ في النفقه أي أكثرَها، فيكون المراد توسِعة خَلق السماء كما تميل إليه الأبحاث الرياضية اليوم»[1]. وفي إشارة إلى نظرية فيزيائية تقول: إنَّ الكون في حالة انبساط دائم[2]. وممّن ربط بين هذه الآية والنظرية الفيزيائية المشار إليها السيد موسى الصدر، حيث يقول في محاضَرة له: «فالفضاء الذي يتّسع دائماً لا ينطبق على أيّة نظرية سابقة لنظرية امتداد الكون للقسّ البلجيكيّ الرياضيّ لُومْتر»[3].

وهذا مَورد من مواردَ كثيرة لدرجة أنّها تمثّل اتجاهاً في التفسير حتى أنّنا نجدُ كتباً تحمل عناوين من قَبِيل «القرآن والطبّ»، «القرآن والعلم الحديث»، «القرآن والعلوم الطبيعيّة» وغير ذلك. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ للإغراق في هذا النمط من القراءة للقرآن محاذيرَ أدّت ببعضهم إلى تحميل النصّ القرآنيّ ما لا يُحمَّل وتقويلِه ما لم يُقَلْ. ومن أمثلة هذا النوع من التطرُّف في الربط بين النصّ القرآنيّ والعلم بعض المحاوَلات التي تنطلق من مسلَّمة مفادها ضرورة عدم وجود مضمون قرآنيّ لا يمكن تسويغه على ضوء العلم الحديث، فكانت الجراثيم هي المعنى المراد من الجِنّ كما في تفسير المنار، وكانت هي المراد من قوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾[4]. وكانت الطائرات النفّاثة هي المقصود من قوله تعالى: ﴿ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾. ومن البديهيّ أنّنا لا ندعو إلى هذا الإفراط ولا نوافق عليه، بل ما نقصده هو محاولة استنطاق القرآن

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائيّ، «الميزان في تفسير القرآن»، ط 2، الأعلميّ، بيروت، 1973، ج 18، ص382.

(2) بيروز فطورجي، «مسألة آغاز» (مسألة البداية)، ص32.

(3) السيد موسى الصدر، «منبر ومحراب»، ط 1، دار الأرقَم، بيروت، 1981م، ص42.

(4) انظر: علي أبو الحسنيّ منذر، «شهيد مطهّري إفشاكري توطئه». . . (الشهيد مطهّري فاضح مؤامرة تأويل الديانة بالإلحاد)، دفتر انتشارات إسلامي، قم، 1362هـ.ش، ص24.

لمعرفة مراده على ضوء ما تحتمل قواعد اللغة وقوانين التفاهم والتفهيم العُرفيّة.

والفقه بما أنّه في قسط وافر منه عبارة عن محاولة تفسير للنصّ الشرعيّ، فيمكن أن يطبّق عليه هذا المنهج بهذا الاعتدال، ولكنّ ما نريده في هذه المقالة هو شيء آخَرُ ينطلق من مُسلَّمة تقضي، ونتيجة اعتقاد الفقهاء بعصمة مرجع النصوص الفقهية بأنّ النبيّ (ص) أو الإمام المعصوم لا يمكن أن يصدر عنه ما يخالف الواقع. فلا يمكن أن تصدر رواية عن الإمام تنافي حقيقة علمية ثابتة أو حكماً عقليّاً واضحاً، فكما أنّه لو وردَتنا رواية عن النبيّ أو الإمام تحكُم باجتماع الضدّين أو النقيضين نحكم بعدم صدورها عن الإمام، فكذلك لا يمكن أن نأخذه برواية يخالف مؤدّاها لقانون مسلم اكتشفه الأطباء أو غيرهم من أهل الاختصاصات العلمية الأخرى. ومن المهمّ أن نعلَم أنّ الفقهاء قد التزموا في فقهِهم بهذه الطريقة، كما سوف نشير إلى بعض الموارد مع محاولة استقصاء بعض النماذج التي تقبَلُ مثلَ هذا التطبيق من الأبواب الفقهية المختلفة.

استعراض لنماذجَ من تأثير العلوم في الفقه:

من علم الطبّ:

أ ـ توجد رواية يُستدلّ بها على جواز حكم القاضي بعلمه، وهي عن أبي الصباح الكنانيّ عن أبي عبد الله (ع) قال: «أُتي عمرُ بامرأة قد تزوّجها شيخ، فلمّا أنّ واقعها مات على بطنها، فجاءت بولد فادّعى بَنوه أنها فَجَرت. وتَشاهَدوا عليها فأُمر بها أن تُرجَم، فمُرَّ بها على عليٍّ (ع) فقالت: يا ابن عمِّ رسول الله (ص)، إنَّ ليَ حُجَّة، قال: هاتي حُجّتك. فدفعت إليه كتاباً فقرأه فقال: هذه المرأة تُعلِمكم بيومِ تزوّجها ويوم واقعَها وكيف كان جماعة لها، رَدّوا المرأة، فلمّا كانَ من الغد دعا

بصِبيانٍ أتراب وَدعا بالصبيّ معهم فقال لهم: العَبوا حتى إذا ألْهاهم اللعب. قال لهم: اجلِسوا حتى إذا تمكّنوا صاح بهم، فقام الصبيان وقام الغلام فاتّكأ على راحتَيه، فدعا به عليٌّ (ع) وَوَرَثَةً من أبيه وجلَد إخوته المفترين حدّاً حدّاً. فقال عُمَرُ: كيف صنعْتَ؟ فقال: عرفتُ ضعف الشيخ في تكأَة غُلامِه على راحتَيه»[1].

ويعلّق السيد كاظم الحائريّ بعدَ أن ضعّف سند الرواية قائلاً: «أمّا أنّ ابن الشيخ الضعيف سيكون ضعيفاً، فهذه بحاجة إلى فحص علميّ، فإنْ ثبتَ خطأُه سقط هذا الحديث عن الاعتبار حتى لو كان تامّاً سنداً..»[2].

وقد يمكن تصحيح الرواية سنداً وقبولُ نسبتِها إلى أمير المؤمنين حتى ولو أثبتَ الطبّ عدم صحّة مضمونها، وذلك بدعوى أنّ الإمام (ع) يريد أن يحكم بحُكم الله الذي هو لصالح المرأة، على أساس أنّ المرأة أنجبَت الولد ضمن المهلة التي تسمح بإسناده إلى ذلك الرجل، ولكنّه أراد أن يُلزم أبناء زوجها ويسكِتَهم، وربّما يكون المسوِّغ لاستخدام هذه الطريقة أنّ الإمام (ع) لم يكن الحاكم الفعليَّ في تلك الآونة. ويؤيّد ذلك أيضاً، أنموذج آخَرُ يذكَر في أقضية أمير المؤمنين (ع) عندما كان يقضي بين امرأتين تتنازعان ولداً، فأمر بشقّ الولد نصفَين فرضيت المدّعية وتنازلت الأمّ الحقيقيّة عنه حفظاً لولدها وصَوناً له، ولو كان في يد غيرها، فهل كان الحكم الواقعيّ هو تقطيع الولد؟ من الواضح أنّ في

(1) «وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»، ط2، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1414هـ، ج 27، ص238، باب 21 من أبواب كيفية الحكم، ح2.

(2) السيّد كاظم الحائريّ، «القضاء في الفقه الإسلامي»، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1415هـ، ص231.

تصرّف الإمام هذا طريقة رائعة لحسم الدعوى وإلزام المدّعي ليس أكثر[1]. ومن الباب عينه ما وَرَدَ عن امرأة أنكرت ولدَها خوفاً على إرث لها، فأمرَها (ع) بالزواج منه فلم يكن أمامها إلاّ الاعتراف بحقيقة الأمر[2].

ب ـ **في مسألة اجتماع الحَيض والحمل**، توجد طائفتان من الروايات: طائفة تدلّ على إمكان اجتماعهما وأخرى تدلّ على عدم إمكان ذلك. أما الطائفة الأولى فمنها ما وَرَدَ في صحيحه أبي المغرا: «سألتُ أبا عبد الله (ع) عن الحُبلى قد استبان ذلك منها تَرى ما تَرى الحائض من الدم؟ قال: تلك الهراقة إن كان دماً كثيراً فلا تصلّين»[3]. ومن الطائفة الثانية: ما رواه النوفليّ عن السكونيّ عن جعفر عن أبيه (ع) أنّه قال: «قال النبيّ (ص): **ما كان الله ليجعلَ حَيْضاً مع حَبَلٍ، يعني إذا رأتْ وهي حاملٌ لا تدَعُ الصلاة**...»[4]. والتعارض بين هاتين الروايتين واضح. ومن هنا نجدُ من الفقهاء من تبنَّى الرأي القائل باجتماع الحيض والحمل ومنهم مَنْ أنكر ذلك، فمن الأوّل يقول السيد الخوئيّ: «الأقوى اجتماع الحيض والحمل حتى بعد استبانته، لكنْ لا يترك الاحتياط [في بعض الحالات]»[5].

ويتبنّى الرأيَ الثاني عددٌ من الفقهاء، منهم ابن العلاّمة الحِلِّيّ في

---

(1) الشيخ حسين علي الشفائيّ، «الحقّ المبين في قضاء أمير المؤمنين»، دار كرم، دمشق، 1962م، ص28.

(2) مؤلّف مجهول، «الروضة في المعجزات والفضائل»، وفي هذه الرواية مشكلة جهالة الطريق، ولكنّ المراد من ذكرِها التأييد وتقريب الفكرة إلى الأذهان ليس إلاّ.

(3) «وسائل الشيعة»، م.س. مج 2، ص331، باب 30 من أبواب الحيض، ح5.

(4) المصدر نفسه، ص333، باب 30 من أبواب الحيض، ح12.

(5) السيد أبو القاسم الخوئيّ، «منهاج الصالحين»، ط 28، مدينة العلم، قم، 1410، ج 1، ص56، وقارن بالسيّد عليّ السيستانيّ، «منهاج الصالحين»، مكتب آية الله السيستانيّ، قم، 1414، ج 1، ص75.

كتابه: «إيضاح الفوائد»، حيث يقول: «الحيض دمٌ يقذفُه الرحِم إذا بلغَتِ المرأة، ثم يعتادها في أوقات معلومة غالباً، لحكمة تربية الولد، فإذا حملَت صرف الله تعالى ذلك الدم إلى تغذيته، فإذا وضعَتِ الحمل خلعَ الله تعالى عنه صورة الدم وكساه صورة اللبن»[1]، ونسبته في «مفتاح الكرامة» إلى عدد من فقهاء الإمامية[2].

ونجد الخلاف عينَه في الفقه السنِّيّ وبعبارات متشابهة إلى حدّ كبير تكشف عن درجة عالية من التواصل داخل الفقه الإسلاميّ؛ حيث يقول ابنُ قُدامة: «الحيض دم يرخيه الرحم إذا بلغت المرأة، ثم يعتادها في أوقات معلومة لحكمة تربية الولد، فإذا حملَت انصرف ذلك الدم بإذن الله إلى تغذيته ولذلك لا تحيض الحامل، فإذا وضعت الولد قَلَبَهُ الله بحكمته لبناً يتغذّى به الطفل ولذلك قلّما تحيض المرضع...»[3]. ويَميل إلى الرأي الثاني ابنُ رُشدٍ حيث يقول: «بدليل أنّها قد تحيض الحامل»[4].

فإذا فرض أنّ العلم يُثبت أنّ الحيض والحمل لا يمكن أن يجتمعا، باعتبار أنّ الحيض عبارة[5] عن الدم والأنسجة التي تنزل مع البويضة التي لم تُلقَّح في الرحم، وأنّ المَبيضَين عند المرأة يتوقّفان عن

---

(1) محمد بن الحسن الحلّي بنُ العلّامة المعروف بفخر المحقّقين، إيضاح الفوائد، تحقيق الكرمانيّ وآخرين، الطبعة الأولى، إيران، 1378، ج 1، ص50.

(2) السيد جواد العامليّ، «مفتاح الكرامة»، الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم. 1419. ج 3، ص139.

(3) عبد الله بن قدامة، «المُغْني»، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ج 1، ص313.

(4) ابنُ رُشد الحفيد، «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، تحقيق خالد العطار، دار الفكر، بيروت، 1415. ج 2، ص73.

(5) الدكتور خالص جلبي، الطب محراب الإيمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981، ج 1، ص69.

العمل في مرحلة الحمل، فيدّعى أنّ الرواية الثانية معاضة لأمر مقطوع به فتسقط عن الاعتبار.

ج ـ **في مسألة أقصى مدّة الحَمْل**، توجد طائفتان من الروايات، أيضاً: طائفة تدلّ على أنّ أقصى مدّة الحمل سنتان، كرواية غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه (ع) قال: «أدنى ما تحمل المرأة لستة أشهر وأكثر ما تحمل لسنتين»[1]؛ وطائفة تدلّ على أنّ أقصى مدّة الحمل تسعة أشهر كرواية محمد بنِ حكيم عن أبي الحسن (ع) في حديث قال: «قلت فإنّها ادّعت الحمْل بعد تسعة أشهر، قال: إنّما الحمل تسعة أشهر»[2]. وما أروعَ ما رواه عبد الرحمن بنُ سيّابة عمّن حدّثه عن أبي جعفر (ع) قال: «سألتُ عن غاية الحمل بالولد في بطن أمه كم هو؟ فإنّ الناس يقولون: ربّما بقي في بطنها سنتَين. قال: كذبوا، أقصى مدّة الحَمْل تسعة أشهر لا يزيد لحظة، ولو زاد ساعة لقتل أمّه قبلَ أن يخرج»[3].

وهنا أيضاً يمكن الاستعانة بالطبّ لترجيح الطائفة الثانية، بإضافة إلى حلم الطائفة الأولى على التقيَّة كما فعل علماء الإمامية[4].

د ـ هناك رواية تعلّل نجاسة بول الجارية ولزوم تطهيره بأنّ لبنَها يخرج من مثانة أمِّها بخلاف الصبيّ فإنّ لبنَه يخرج من مكان آخَر. وهذه الرواية هي ما يرويه السكونيّ عن جعفر عن أبيه (ع) أنّ عليّاً (ع) قال: «لبَن الجارية وبولها يُغسَل منه الثوب قبل أن تُطعَم، لأنّ لبنَها يخرج من مثانة أمّها، ولبنَ الغلام لا يُغسَل منه الثوب ولا من بوله قبلَ أن يُطعم،

---

(1) «وسائل الشيعة»، م.س، مج 21، ص381، باب 17 من أبواب أحكام الأولاد، ح 5.

(2) المصدر نفسه، ص384، باب 17 من أبواب أحكام الأولاد، ح 15.

(3) الكلّينيّ، «الكافي»، ج ، ص52.

(4) «وسائل الشيعة»، م.س، مج 21، ص384. وانظر: الشيخ يوسف البحراني، «الحدائق الناضرة»، ج 25، ص6.

لأنّ لبنَ الغلام يخرج من العضُدين والمنكِبين»[1]. يذكر السيد الخوئيُّ هذه الرواية ويردّها بأنّ الطبيعة تقتضي خروج كِلا اللبنَين من مكان واحد، وهذا أمر يصدّقه الطبّ وعلم التشريح[2]. وكذلك يعلّق السيد الشهيد الصدر على هذه الرواية بقوله: «... مضافاً إلى غرابة التعليل الوارد فيها من أنّ لبن الجارية يخرج من مَثانة الأمّ، ولبن الغلام من بين عضديها ومنكَبيها مع وضوح خلافة»[3].

هـ ـ وَرَدَت في الروايات عن الفقهاء عدّة علامات لتمييز الخنثى، منها التمييز بعدد الأضلاع: ففي رواية عن السكونيّ عن الإمام الصادق (ع) عن أبيه (ع): «أن عليّ بنَ أبي طالب كان يُورث الخنثى فيَعُدّ أضلاعه، فإن كانت أضلاعه ناقصة من أضلاع النساء بضلع ورِث ميراث الرجل، لأنّ الرجل تنقص أضلاعه من ضِلع النساء بضلع؛ لأنّ حوّاء خُلقَت من ضلع آدمَ (ع) القصوى اليسرى فنقَص من أضلاعه ضلع واحد»[4].

ولم يقبَل بعض الفقهاء هذه الرواية لأمرين: ضعف سندها[5]، ومخالَفة مضمونها لِما هو معلوم من الطبّ وعلم التشريح. يعلّق محقّق كتاب «مَنْ لا يحضُره الفقيه» على هذه الرواية قائلاً: «السند ضعيف على المشهور، والمتن لا يلائم المحسوس. والمشهور في كتب التشريح مساواة عدد أضلاع الذكر والأنثى، وقالوا: إنّ عددها أربعة وعشرون، ...»[6].

---

(1) المصدر نفسه، م.س، مج 3، ص398، باب 3 أبواب النجاسات، ح4.

(2) السيد الخوئيّ، «التنقيح في شرح العروة»، ج 3، ص83.

(3) «شرح العروة الوثقى»، ج 3، ص15.

(4) الشيخ الصدوق، «من لا يحضره الفقيه»، تحقيق علي أكبر غفاري، دفتر انتشارات إسلامي التابع لجامعة المدرسين، قم، ج 4، ص326.

(5) انظر: الشهيد الثاني، «شرح اللمعة الدمشقية»، طبعة كلانتر، ج 8، ص193.

(6) علي أكبر غفاري، «من لا يحضُره الفقيه»، م.س، ص326.

يقول السيد صادق الروحانيّ: «إنّ المحكيّ عن أهل التشريح دعوى التساوي بين الرجل والمرأة في الأضلاع»[1].

وقد دافع النراقيُّ عن هذه الرواية رغم ضعفِها السنَديّ؛ حيث رأى أنّ ضعف السند منجبر بوُرود الرواية في الأصول المعتبَرة ودعوى الإجماع على مضمونها. أما عن مخالفتها للتشريح فيقول: «ولا يضرّ أيضاً ما قِيل من أنّ الموافق للحسّ والتشريح تَساوي أضلاع الرجال والنساء عدداً؛ لأنّه يمكن أن تكون العلّة المذكورة في الأخبار من خَلقِه حوّاء من ضلع آدَم، موجبةً لحصول الاختلاف ولو في الأكثر أو في الجملة دون الكلّية، ولأجل ذلك قرّر الشارع بناء حكم الخنثى على ذلك»[2].

وقد نَقل فقهاء السنّة هذا القول، ونسبوه إلى أمير المؤمنين (ع) وأيّدوا بما نقلوه عن ابن عباس. يقول صاحب مواهب الجليل: «والذين قالوا: إنّ المرأة تزيد بضلع، اعتمدوا في ذلك ما رواه الطبرانيُّ عن بعض التابعين ورواه ابن عباس أنّ حواء خُلِقَت من ضلع آدَمَ، وهي القصرى استلّت منه وهو نائم. ويؤيّد هذا بما في الصحيحين من قوله عليه السلام: «إنّ المرأة خُلقت من ضلع أعوَج» (الحديث). وفي إثبات الأحكام بمثل هذا ضعف والعيان يدلّ على خلافه، فقد أطبق خلق كثير من أهل التشريح على أنّهم عاينوا أضلاع الصنفين متساوية العدد»[3].

وبالموازنة بين القولين، يتّضح أنّ الدفاع عن الرواية والتشكيك في تعميم قول أهل التشريح مبنيٌّ على نظرة خاصّة إلى الدليل الاستقرائيّ

---

(1) السيد صادق الروحانيّ، «فقه الصادق»، ج 24، ص487.

(2) المحقّق النراقي، «مستند الشيعة»، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مشهد، 1419هـ، ج 19، ص45.

(3) الحطّاب الرعينيّ، «مواهب الجليل»، تحقيق الشيخ زكريا عميرات، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ، ج 8، ص622.

والتعامل معه على أساس تقسيمه إلى ناقص وتامّ، والأول منه لا يمكن تعميم مفاده على الكلّ، ولكنْ يبدو أنّ هذا الأسلوب من الاستدلال لا يمكن الوثوق به بعد ما طرأ على نظرية المعرفة من تطوّرات تسمح بالتعميم ولو لم يكن مستنداً إلى استقراء تامّ. ومن أبرز المنظّرين لوجهة النظر هذه السيد الشهيد الصدر في نظريّته حول الأسس المنطقية للاستقراء.

و ـ **لبَن المُرضِعة**: وَرَدَ من بين ما يُنقل عن أمير المؤمنين (ع) رواية تتضمّن علامة للتمييز بين أمّ الصبيّ وأم الفتاة؛ لإلحاق ولدها بها على ضوء كون لبَن أمّ الصبيّ أثقل من لبن أمّ البنت، والرواية هي: «. . . يقول شُريح: كنت في مجلس الحكم، فأتى هذا الرجل فذكر أنّ رجلاً أودَعه امرأتين حرّة مهرَين وأمّ ولد، فقال له: أَنفِق عليهما حتى أقدِم. فلمّا كان في هذه الليلة وضعَتا جميعاً: إحداهما ابناً والأخرى بنتاً، وكلتاهما تدّعي الابن وتنتفِي من البنت من أجل الميراث، فقال له: بمَ قضيْتَ بينهما؟ فقال شُريح: لَو كان عندي ما أقضي به بينهما لم أتكلم بهما. فأخذ عليٌّ تبنةً من الأرض فرفعها فقال: إنّ القضاء في هذا أيسرُ من هذه. ثم دعا بقدَح فقال لإحدى المرأتين: احلِبِي فحلبَت فوزَنَه، ثمّ قال للأخرى: احلِبِي فحلبَت فَوَزَنَه فوجده على النصف من لبَن الأول فقال لها: خُذي أنتِ ابنتك، وقال للأخرى: خذي أنت ابنَك. ثمّ قال لشريح: أما علمتَ أنّ لبن الجارية على النصف من لَبَن الغلام؟ وأنّ ميراثَها نصف ميراثه؟ وأنّ عقلها نصفُ عقله؟ وأنّ شهادتها نصفُ شهادته؟ . . .»(1).

---

(1) الشيخ عبد الحسين الأمينيّ، الغدير، ج 6، ص172، نقلاً عن «كنز العمال»، ج 3، ص179. و«مصباح الظلام»، للجردانيّ، ج 2، ص56 ووجدته في كنز العمال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج 5، ص832. وعلّق على الرواية بقوله: وفيه يحيى بن عبد الحميد الحمانيّ، قال في «المُغْني»: وثّقه ابن مُعين وغيره، وقال (د): ضعيف. وقال محمد بن عبد الله بن نمير: كذّاب، وقال (حب) كان يكذب جهاراً ويسرق الأحاديث وقال (عد): أرجو لا بأس به. قال الذهبيّ: وأما تشيُّعه فقُل ما شئت كان يكفِّر معاوية.

وفي هذه الرواية أيضاً يمكن الرجوع إلى الأطبّاء لمعرفة موقفهم من فكرة الاختلاف في الوزن النوعيّ بين لبَن الصبيّ ولبَن البنت، ولا ينفي الأطبّاء إمكانية وجود اختلاف بين لبن الصبيّ ولبن البنت، بل ربّما يرجّحون ذلك؛ حيث إنّهم يلاحظون اختلافاً بين الجنسين في بعض الخصائص منها الوزن عند الولادة؛ حيث إنّ الإحصاءات تدلّ على أنّ الأغلب هو أن يكون الصبيّ أكثر وزناً من البنت. وقد وعدَني أحد الأطباء بإجراء بحثٍ على بعض الحالات لتبيّن حقيقة الأمر. هذا ولكنّ المذكور في الرواية أنّه على ضِعفَي لبن البنت، ويبدو أنّ هذا الأمر مخالِف للواقع من حاجة إلى إِعمال الدقّة الطبيّة التخصّصية، ولعلّه لهذا السبب، أو ربّما لضعف السند، لم أجد لهذه الرواية أثراً في كتب الفقهاء. ومن الغريب أنّ الشيخ الأمينيّ أوْرَد هذه الرواية من دون الوقوف عند هذه المسألة والبحث فيها.

ز ـ **دِية الخِصْيَة**: عن أبي عبد الله (ع): «ما كان في الجسد منه اثنان ففيه نِصفُ الدية مثل اليدين والعينين. قال: قلت: رجل فُقِئت عينه؟ قال: نِصف الدية. قلت: فرجل قُطعَت يده؟ قال: فيه نِصف الدية. قلت: فرجل ذهبت إحدى بيضتَيه؟ قال: إن كانت اليسار (ففيها الدية) ففيها ثلثا الدية. قلتُ: ولِمَ؟ أليس قلتَ ما كان في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدية؟ فقال: لأنّ الولد في البيضة اليسرى»[1].

وفي المَسالِك: «وذهب ابن الجنيد إلى أنّ في اليمنى نِصفَ الدية وفي اليسرى تمام الدية محتجّاً بأنّ الولد منها، ففي فواتِها منفعة تامّة، فيترجّح الأوّل بكثرة رواياته وشهرة مضمونها ومناسبتها لغيرها ممّا في البدَن منه اثنان. وقد أنكَر بعض الأطباء انحصار التولّد في الخصية اليسرى. ونسبَه الجاحظ في حياة الحيوان إلى العامّة وقوّة المنفعة لا تؤثّر

(1) «وسائل الشيعة»، م.س، مج 29، ص283.

في زيادة الدية كما لا تزيد اليد الباطشة عن الضعيفة، وكذلك العَين. ولو صحّ نسبة التولّد إلى الأئمّة (عليهم السلام) لم يُلتفَت إلى إنكار منكره، ولكنْ قد عُرفت حاله»[1].

ونقَل صاحب مجمع الفائدة والبرهان كلام الشهيد في المَسالك وأضاف: «ويمكن أن يكون ذلك أكثريّاً كما في أكثر علل الشرع ونكْتِ أحكامه، فلا منافاة بين كلامهم وكلام الأطبّاء»[2].

وفي الفقه السنّيّ ذُكِرَت هذه المسألة في باب إلْحاق الولد، يقول محيي الدين النوويّ: «وحكى القاضي أبو الطيّب وجْهاً أنّه إن كان مسلول الخِصية اليمنى لم يلحقْه وإن بقيت اليسرى؛ لأنّه يقال: إنّ الماء من الخِصية اليمنى والشعر من اليسرى. ونقَل الرويانيّ في جمع الجوامع: أنّ أبا بكر بن الحداد، كان فقِيد الخِصية اليمنى فكان لا يُنزِلُ وكانت لحيته طويلة وهذا شيء يعتمده الجمهور»[3].

وفي بحار الأنوار: «هذا شيء لا يمكن العلم به غالباً إلاّ من طريق الوحي والإلهام، والتجربةُ قاصرة عنه، مع أنّه يمكن أن يُحمَل على أنّ اليسرى أَدخَلُ في ذلك»[4].

ويقول الأطبّاء: إنّ الخصيتَين اليمنى واليسرى تقومان بدَور تصنيع المني من دون فرق بينهما، ولعلّ هذا مما يدّعي الأطباء كونَه حقيقةً علمية لا مجال للنقاش فيها[5].

---

(1) الشهيد الثاني، «مسالك الإفهام»، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، 1416هـ، ج 15، ص436.

(2) المحقق الأردبيليّ، «مجمع الفائدة والبرهان»، تحقيق اشتهاردي وغيره، الطبعة الأولى، جامعة لمدرسين، قم، 1416هـ، ج 14، ص415.

(3) «روضة الطالبين»، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 50 ص63.

(4) «بحار الأنوار»، ج 57، ص377.

(5) د. خالص جلبي، م. س، ص62.

من علم الكلام:

يلتزم كثير من علمائنا، في علم الكلام، بعدم جواز الجهل بالموضوعات على الإمام (ع)، وبالتالي هم مضطرّون إلى طرح عدد من الروايات التي تدلّ على خلاف المبنى المذكور أو يلزم منها ذلك. ومن أمثلة ذلك:

أ ـ عن عبد الحميد بن سعيد قال: بعَث أبو الحسن (ع) غلاماً يشتري له بيضاً، فأخذ الغلام بيضة أو بيضتَين فقامر بها فلمّا أتى به أكلَه. فقال له مولىً له: إنّ فيه من القمار، قال: فدعا بطِشتٍ فتقيّأ فقاءه»[1]. وهذا ما فعله الشيخ الأنصاريّ بناءً على أحد الاحتمالات في الرواية»[2].

ب ـ عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: «اغتسل أبي من الجَنابة، فقيل له: قد أبقيتَ لمعةً في ظهرك لم يُصبها الماء. فقال له: ما كان عليك لو سكتَّ ثم مسح تلك اللمعة بيده»[3].

هذا، وفي علم الكلام كثير من القواعد الكلّية التي تركَت أثرَها في علم الفقه عندما تسرّبَت إلى علم أصول الفقه، ويكفي دليلاً على ذلك أن نرى بعض الأصوليين يُفردون في كتبهم الأصولية فصولاً وأبواباً للبحث في قاعدة التحسين والتقبيح العقليَّين وغيرها من القواعد الكلامية الأخرى[4]. ومن العلماء من يرى أنّ دخول علم الكلام أو الفلسفة إلى الفقه خللٌ منهجيّ؛ حيث إنّه من باب الخلط بين الأمور الحقيقية والأمور

---

(1) «وسائل الشيعة»، م. س، مج 17، ص165، باب 35 من أبواب ما يكتسب به، ح2.
(2) «المكاسب»، إسماعيليان، قم، ج 1، ص14.
(3) «وسائل الشيعة»، م.س، مج 2، ص260، باب 41 من أبواب الجنابة ح1.
(4) انظر على سبيل المثال: الشيخ محمد رضا المظفر، «أصول الفقه»، م. س، ج 1، ص195 ـ 217.

الاعتبارية، وفي هذا الكلام شيء كبير من الصحّة، فإنّنا نرى بعض الفقهاء أو الأصوليّين يحكُمون باستحالة بعض الأحكام تبعاً لقواعدَ فلسفية. وهذان النصّان لعَلَمَين معاصِرَين يكشفان في هذا التصوّر عن الدور الذي أدّته الفلسفة في علم الأصول:

أ ـ «... فإن قلتَ: ما ذكرتُ من التحقيق أمر مُسلَّم لا غبار عليه، لكنّ إسراءه إلى المقام خلَط بين الحقايق والاعتباريّات، وقد قرَع أسماعَنا مراراً أنّ العلوم الاعتبارية لا تتحمّل أحكام التكوين كما مرّ أنّ التميز بين أحكام المقامين هو الحجر الأساس لحلّ معضلات العلوم لا سيّما الاعتباريات. قلت: نعم لعلّها لكنّ الإضافة إلى...»[1].

ب ـ «من أهمّ نتائج تأثّر الأصول بالفلسفة وُقوع الخلط بين القوانين التكوينية والاعتبارية، وأمثلتُنا على ذلك كثيرة، منها: القول بامتناع الشرط المتأخّر لاستحالة تقدّم المعلوم على علّته زماناً، مع أنّ الشرط المتأخّر من الاعتباريّات لا من التكوينيات»[2].

خاتمة واستنتاج:

هذه نماذجُ يوجد غيرها كثير في أبواب الفقه تمثّل بأجمعها مواردَ للتواصل بين الفقه والعلوم الأخرى، واستقصاء مواردها جميعاً خارج عن نطاق الحدود المرسومة لهذه المقالة. ولا بدّ من ضوابطَ تنظِّم حدود العلاقة، وتبيِّن موارد صحّة الاستفادة من العلم للحكم على روايةٍ ما بالصحّة أو البُطلان، للأخذ بالصحيحة وَرَدِّ الباطلة لمنافاتها للعلم، وأقوال العلماء.

---

(1) السيد الخميني، تهذيب الأصول، دار الفكر، قم، 1410هـ، ج 1، ص164.

(2) السيد علي السيستاني، الرافد في علم الأصول، ط 1، قم، مكتب آية الله السيستاني، 1414هـ، ص61.

وأقترح بعض الضوابط، ولا أدَّعي انحصارها ولا لزوم صحّتها، وإنّما هو مجرّد اقتراح قد يضاف عليه أو يُنقَص منه، وهذه الضوابط هي:

1 ـ أن تكون القضية المطروحة في العلم قضيّة يقينيّة تمثّل حقيقة علمية مقطوعاً بها لا أن تكون مجرّد نظرية، وذلك أنّ العلم في بعض الأحيان يحيط بجميع جوانب القضية مَوْرِدِ البحث ويعطي رأيه فيها، كما في كثير من الحقائق العلمية التي لم تعد تَقَبل النقاش لوضوحها مثل كرويّة الأرض، وأخرى يكون ما يقدّمه العلم مجرّد نظرية مدعومة بعدد كبير من قرائن الإثبات وقادرة على الإجابة عن كثير من الأسئلة التي تُطرح في وجهها، وتحمِل في الوقت نفسه قرائنَ لتكذيب النظريات المقابلة. وهذا ما يسمّى باصطلاحهم مُوديل model، وأمثلة ذلك كثيرة، منها النظرية القائلة بكون الأرض قطعة منفصلة عن الشمس، والأطروحة الأصوب هنا هي الأقدر على تعليل أكبر مجموعة من الظواهر، وإن كان من الممكن وجود ظواهر أخرى من المجموعة نفسها تعجَز هذه النظرية عن تفسيرها. وهذه الخصوصيّة موجودة في كثير من النظريات العلمية، كالنظرية «الدارْوِينية» مثلاً التي لا تدَّعي القدرة على تفسير جميع خصائص الكائنات الحيّة وتوجد كثير من الاستفهامات التي تواجهها، ورغم ذلك يؤخَذ بها ولا تزال مقبولة في بعض الأوساط العلمية إلى يومنا هذا. حتى أنّ كارْل پوپِر المولَع بالدارْوِينيّة يعدّها نظرية غير علمية باعتبار أنّها عاجزة عن التنبّؤ للمستقبل؛ الأمر الذي يعدّه من أهمّ خصائص النظريات العلمية[1].

---

(1) عبد الكريم سروش، «دانش وأرزش» (العلم والقمية)، ياران، طهران، 1358هـ.ش، ص115.

2 ـ أن يكون الموضوع في كلّ من الأدلة الشرعية والنتائج العلمية واحداً؛ بحيث لا يكون بينهما تباين أو عموم وخصوص من وجهٍ، وذلك كما في مثال الحيض واجتماعه مع الحمل، فالحيض في علم الطبّ هو الدم الخارج من الرحم من البويضة التي لم تلقّح ولا يشترط فيه أن يكون له مدّة معينة، وإن كان الغالب فيه أن يكون لمدّة سبعة أيام عند المرأة الطبيعية، بينما قد يكون عند الشارع عبارة عن الدم الخارج من الرحم بصفات معينة لمدّة ثلاثة أيام بالحدّ الأدنى، سواء كان مرافقاً لبويضة غير ملقَّحة أم لم يكن؛ فإذا افترضنا صحة تحديد شرعيّ للحيض يختلف عن التحديد الطبيّ له، فلا مانع من نزول دم مع الحمل يكون نزفاً مرضياً يحتاج إلى علاج عند الأطبّاء، ولكن تترتّب عليه أحكام الحيض عند الفقهاء، وحَسْمُ الموضوع لمصلَحة أحد الرأيين يحتاج إلى استقصاء الأدلّة الشرعية وإن كان القول بوحدتهما ليس ببعيد؛ وبخاصّة إذا لاحظنا بعض الروايات الواردة في المقام. ومنها رواية تسأل امرأة فيها الإمام (ع) عن أحكام الحيض وعلاماته فعندما يُجيبُها، تُبدي تعجُّبها قائلة: «والله أنّه لو كان امرأة ما زاد على هذا»[1]. وفي رواية أخرى تقول: «أتُراه كان امرأة مرّة»[2]، فهاتان المرأتان لو كانتا تتوقّعان من الإمام (ع) أن يبيّن لهما علاماتٍ شرعيّة خاصيّة لما كان من مسوِّغ لتعجّبهما؛ حيث إنّ الطبيعيّ أن يكون أعلم من النساء بالأحكام الشرعية، وأمّا إذا كان في صدد الحديث عن علامات عاديّة للحيض، فيكون تعجّبهما مسوَّغاً؛ لأنّهما تستغربان كون الإمام (ع) عالِماً بتفاصيل أحكام النساء، بخاصَّة أنّ مفهوم علم الإمام (عليه

(1) «وسائل الشيعة»، م. س، مج 2، ص275.

(2) المصدر نفسه، ص276.

السلام) بالموضوعات لم يكن واضحاً في أذهان كثير من الناس في ذلك العصر.

3 ـ أن لا يكون الموضوع من المختَرَعات الشرعية التعبديّة كعنوان الصلاة، أو غيرها من العناوين التي اخترعَها الشارع وجعلَها موضوعاً لأحكامه أو متعلّقاً، فإذا ثبت في العلم أنّ الخصوصيات التي تترتّب على الصلاة تترتب على موضوع آخَرَ كالدعاء أو التأمّل، فلا يمكن إثبات الوجوب لذلك العنوان الجديد الذي اكتشفه العلم.

4 ـ أن لا يكون الموضوع للحكم الشرعيّ مأخوذاً بما له من معنى عُرفيّ بسيط، ففي هذه الحالة لا يجوز الرجوع إلى أهل الخبرة وأعمال تدقيقاتهم في تشخيص موضوع الحكم، ومثاله أنّ الماء أُخذ كموضوع في بعض الأحكام الشرعية، فهنا لا يمكن الرجوع إلى تحليلات الكيمياء لمعرفة أنّ هذا السائل ماء أو ليس ماءً، بل ينبغي الاكتفاء بنظر العُرف والقول: إنّ هذا المائع الفلانيَّ ماءٌ، حتى لو كان محتوياً على عناصرَ أخرى غيرِ الأوكسجين والهيدروجين من المعادن التي لا تخلو منها المادّة عادة.

هذا بعض ما تراءى لنا من ضوابطَ للتحكّم في مجرى الاستفادة من أقوال العلوم الأخرى ونتائجها في عملية استنباط الأحكام الشرعية، ولكنْ ربّما تواجِه أصْلُ الفكرة بعض الصعوبات.

بعض الاعتراضات على اعتماد أقوال أهل الخبرة:

الاعتراض الأوّل: ما ذكر في موارد تجويز الفقهاء للرجوع إلى أهل الخبرة في موضوعات الأحكام ليس أمراً مقبولاً عند الجميع، فضلاً عن الرجوع إليهم في تحديد مدلول الدليل الشرعيّ أو الموازنة بين الأدلّة، ففي موارد جواز الإفطار لأجل خوف الضرر يعلّق بعض الفقهاء

جواز الإفطار على خوف الضرر ولا يجوِّزون الإفطار بمجرّد إخبار الطبيب في ما إذا لم يولّد إخباره خوفاً عند المكلّف[1]. وهذا يعني عدم الاعتراف بحجية قوله وإلاّ لوجب ترتيب الأثر عليه حتى لو لم ينشأ عنه خوف، فلو كان حجّة لَوجب العمل به مطلقاً بغضّ النظر عمّا يولّد في نفس المكلف.

الاعتراض الثاني: إنّ الأصل في كلّ ما يمكن العمل به لاستنباط الأحكام الشرعية أن يكون غير حُجّة إلى أن يثبت العكس، فالسؤال الأول الذي يوجَّه إلى هذه الفكرة وما شابهها هو: ما الدليل على حجِّية قول الطبيب أو غيره من العلماء في مقابل رواية رواها ثقة عن النبيّ (ص) أو الإمام (ع)؟[2].

أما الاعتراض الأول، فيمكن الجواب عنه بأمور:

الأول: يمكن دعوى أنّ ذلك خاصٌّ بباب الصوم باعتبار أنّه أُخذ في موضوع جواز الإفطار خوفُ الضرر. وبعبارة أخرى: الموضوع لجواز الإفطار هو خوف الضرر لا قول الطبيب، وليس المقصود من هذا التقييد نفي حجّية قول الطبيب.

الثاني: إنّ عدم جواز الإفطار بقول الطبيب ليس أمراً مسلَّماً به أيضاً عند الجميع، فبعض الفقهاء كالسيّد الخوئيّ (قده) جوَّز الإفطار بناء على قول الطبيب «قول الطبيب إذا كان يُوجِب الظنّ بالضرر أو خوفه

---

(1) الإمام الخُمَيْنِيّ، «تحرير الوسيلة»، ج1، ص267، (مسألة 1)، وانظر أيضاً: السيّد عليّ السيستانيّ، «منهاج الصالحين»، ج 1، ص332 (مسألة 1032).

(2) وهذا الاعتراض مُستوحىً من حوار دار بيني وبين أحد الأصدقاء الفضلاء حيث كان يقول: «يكفيني أن لا أطّلع على قول الأطباء أو الفلكيين فأشكّ في أقوالهم وأحكم بعدم حجّيتها». وهنا أتمنّى لو أنّ الحوزة العلمية تُدخل في مناهجها العلوم الحديثة لتُزيل شكّ أمثال هذا الأخ وتجعله مضطرّاً للنظر في ما توصل إليه العقل الإنسانيّ في مجالات أخرى غير الفقه والأصول، فتسخّر جميع المعارف في خدمة الفقه والشريعة.

وجب لأجله الإفطار، وكذلك إذا كان حاذقاً وثقة إذا لم يكن المكلَّف مطمئنّاً بخطئِه. . . »[1].

الثالث: لو لم يكن الاعتماد على قول الطبيب جائزاً لم يجُز الإفطار حتى لو أثار قوله الخوف باعتبار أن يكون ناشئاً عن أمر مَرَضِيّ عند الشارع، كما أنّهم لا يُجوّزون الإفطار في حالات الخوف ذي المناشئ غير العقلائية. وبعبارة أخرى: ترتيب الأثر الشرعيّ عند هؤلاء الفقهاء على الخوف الناشئ من قول الطبيب يمثّل اعترافاً بخبرته وجواز الاعتماد عليها في موضوعات الحكم الشرعي.

أما الاعتراض الثاني، فيُجاب عنه بأمرين:

الأول: بالتدقيق في الأمثلة التي ذُكِرت نجدُ أنّ أكثرها وارِدٌ لتشخيص موضوعات الأحكام، فيكون الرجوع إلى العلوم المختلفة في تلك الأبواب من باب الرجوع إلى أهل الخبرة في الموضوعات، وداخلاً في دائرة الإمضاء الشرعيّ المذكور.

الثاني: إنّنا لا نحتاج إلى إمضاء خاصّ هنا؛ وذلك لأنّنا ذكرنا في الضوابط أن يكون قول أهل الخبرة يقينيّاً وقطعيّاً. ومن هنا نقول: إنّ ما ذُكر في حجّية القطع يجري هنا حرفاً بحرف، بل على بعض المَباني الأصولية يسقط الخبر عن الحجّية في ما لو كان مخالِفاً لرأي علميّ راجح، وذلك عند الأصوليين الذين يَرون أنّ حجّيّة الخبر مقيّدة بالوثوق به[2].

---

(1) السيد الخوئيّ، «منهاج الصالحين»، ج 1، ص275، (مسألة 1032).

(2) نشكر إدارة مجلّة: «المنهاج» على إذنهم بإعادة نشر هذه الدراسة ضمن هذه المجموعة.

الفقه وملاكات الأحكام

د. أحمد مير خليلي

بعد استقرار نظام الجمهورية الإسلاميَّة، وبعد الإيمان بضرورة الالتزام بتطبيق القوانين الشَّرعيَّة، تتَّضح الحاجة إلى البحث الفقهي، الأمر الذي سيترك أثره على السياسات العامَّة للنظام الفقهي ـ القانوني، وليبيِّن التُّراث النفيس للفقه الشِّيعي في عصرنا الراهن بما يتناسب ولغة اليوم، وإدراك الإنسان المعاصر وتطلُّعه، وبهذه الوسيلة يمكن المحافظة على الفقه والدين حيّين في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية للمجتمعات البشريَّة.

ومن بين الموضوعات التي ينبغي بحثها، من أجل الوصول إلى فهم أفضل للأحكام الشَّرعيَّة وإحياء التعاليم الإسلاميَّة القيّمة، دور الملاكات في الإجابة عن أسئلة الموضوعات المستحدثة التي كانت على الدوام وطوال التَّاريخ سبباً لتطوُّر الفقه الإسلامي، بخاصَّة الفقه الشِّيعي. وقد أدّى هذا الأمر بدوره إلى أن يتفهَّم الفقهاء بشكل جيد التحدِّيات الجديدة، ويبيِّنوا الحكم الإلهي في شأنها.

وقد توصَّلت هذه المقالة، من خلال تبيان مفهوم الملاك والمفاهيم ذات العلاقة به، وتبيان طرق كشف الملاك لدى العلماء (الشِّيعة

والسنَّة)، إلى أنّ هذه الطُّرق تكون قطعية عندما تكون مستندة إلى الأدلَّة. وينبغي الإنتباه إلى أنَّ قابليَّة الأحكام للفهم والإدراك، رغم كونها سبباً في تطوُّر الفقه، إلاَّ أنَّها تحتاج إلى دقة متناهية، ولا يمكن معرفة ملاكات الأحكام من دون وجود ضوابط يقينيَّة محدَّدة. ولقد كان الأئمَّة (ع) يوبخون بشدَّة أولئك الذين يتصدُّون لذلك، اعتماداً على تصوُّراتهم الخاصَّة. حاولت هذه المقالة بعد ذلك الإطلالة على محاولات كشف الملاكات عند الإمام الراحل وفي كتاب جواهر الكلام وإلى تبيان دور الملاك في تطوُّر فقه العبادات والمعاملات والعقوبات ونموّه.

طرق اكتشاف الملاكات

ينبغي أن يُعلَم أنّ التعدِّي عن موارد النَّص الشَّرعي يعتمد أساساً على فهم ملاكات الأحكام الشَّرعيَّة ومناطاتها، لكن لا بدَّ من الانتباه إلى أن فهم الملاك ـ وباتفاق آراء العلماء ـ لا يجوز أنّ يستند إلى الوصف المشترك بين الفرع والأصل، على أساس الميل النَّفسي، بل ينبغي أن يتم إثبات علِّية الوصف المشترك بوساطة الدَّليل الشَّرعي[1]، وهو الدَّليل الذي يعرف لدى فقهاء الشِّيعة بعنوان طرق التعدّي عن النص[2] ولدى فقهاء السنَّة بمسالك اكتشاف العلَّة[3].

تعدُّ مسالك كشف الملاك ركناً من الأركان المهمَّة للاجتهاد في الفقهين الشِّيعي والسنِّي، رغم أنّ بحوثاً مثل العقل، وسيرة العقلاء،

---

(1) **الفقه وملاكات الأحكام**، عن مجلة قبسات، العدد 15 و16.

(2) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامَّة للفقه المقارن**، ص316، والفاضل التوني، عبد اللَّه بن محمد، الوافية في أصول الفقه، ص237، والتبريزي، ميرزا موسى، **أوثق الوسائل في شرح الرسائل**، نشر الكتبي النَّجفي، قم، 34.

(3) الشعراني، ميرزا أبو الحسن، **المدخل إلى عذب المنهل في أصول الفقه**، الطبعة الأولى، مؤتمر الشيخ الأنصاري، قم، 1372ش، ص 175.

والفهم العرفي لم تحتل حتى الآن موقعها المناسب في الفقه الشِّيعي. وتبدو دقة هذه البحوث وتعقيدها ـ وفي الفقه الشِّيعي بشكل أكبر ـ في بحوث مثل: تنقيح المناط، وإلغاء الخصوصيَّة، ومناسبات الحكم والموضوع، وفي الفقه السني في بحوث القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، فضلاً عن أنّ الغالب، لدى علماء الأصول، أنّ قيمة هذه الأدلَّة مرتبطة بقيمة الدَّليل الذي يرشدنا إلى ملاك الحكم. وبعبارة أخرى إذا اكتشفنا الملاك بالدليل الشَّرعي، فعند ذلك لا يكون الحديث عن اعتبار هذه الأدلَّة ـ سواء أكان في الفقه الشِّيعي أم السني ـ ذا فائدة كبيرة. وبعد كشف علَّة الحكم ومناطاً من قبل الشرع.

فإنَّه لا تبقى هناك حاجة للقياس وسائر الأدلَّة الأخرى لإثبات الحكم. والحاصل أنَّه ينبغي لأولئك الذين لا يعترفون بالقياس أن يضعوا فهمهم لملاك الحكم على المحك، وعلى أولئك الذين يستخدمونه أنّ يثبتوا ملاك الحكم ومناطه[1]. ولذلك فمن الضَّروري أنّ نبحث بشكلٍ وافٍ طرق معرفة علل الأحكام ونخضعها للنَّقد والدرس.

ولتحقيق هذا الهدف توجد طريقان:

1 ـ الطُرق القطعية: والطُرق القطعية لكشف الملاك هي التي توصل المجتهد إلى علَّة الحكم بشكل جازم، مثل: قياس الأولويَّة، وتنقيح المناط القطعي، والقياس المنصوص العلَّة.

وحينما نحصل على علَّة الحكم بشكل قطعي، لا يبقى شك في

---

(1) الآمدي، سيف الدِّين أبو الحسن، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج3/ ص63، الزحيلي، وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، ج2/ ص661، خلاّف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه**، 75.

قبول نتيجة الدليل، سواء سمّي ذلك تعدّياً عن النص، أو سمي قياساً؛ وذلك لأنَّه لا شك في حجِّية القطع، لأنَّه حجيته ذاتية لا تقبل الإنكار[1].

2 ـ **الطُّرق غير القطعيَّة**: وهي التي توصل المجتهد إلى الملاك من خلال الظَّنّ. وهذه تُقسم إلى قسمين:

أ ـ **ما قام على اعتبارها دليل قطعي**: حينما يكون المسلك الموصل إلى العلَّة ظنياً بذاته، ولكنَّه معتدّ به لدى الأصوليِّين وقابل للاستدلال حيث يمكن إثبات صحته بالأدلَّة القطعية الأخرى، مثل: الملاكات التي يتوصل إليها من ظاهر النُّصوص الشَّرعيَّة، فرغم أنّ الظهور ليس دليلاً يقينياً، إلاَّ أنّ قيمة ظواهر الأدلَّة يمكن أن تثبت بدليل قطعي آخر. وبناء على هذا، فإنّ الطُّرق غير القطعية في كشفها الملاك، لها قيمة الطُّرق القطعية نفسها، ولا يوجد خلاف في الاعتماد عليه بين علماء الشِّيعة والسنة[2].

ب ـ **ما لم يقم على اعتبارها دليل قطعي**: وهي الطُّرق التي توصل المجتهد إلى ملاك الحكم من خلال الظَّن، ولا يوجد لها دليل قطعي، وهي غالباً ما تكون ذات علاقة بميول الأشخاص واستنباطاتهم. ويعتقد علماء الشِّيعة بأنَّ ملاك الحكم الشَّرعي لا يمكن بلوغه اعتماداً على الرَّغبات الشخصيَّة. ومن غير وضع ضابط عقلائي لذلك. وعلى هذا، فإنَّه لا توجد أية قيمة لأمثال هذه الطُّرق. كما أنّ قسماً من علماء السنة لا يرون لهذا الأسلوب قيمة

---

(1) صبحي حامد، عبد السلام، **دفع القياس بدفع علته**، مجلة كلِّية الشَّريعة، العدد الخامس، بغداد، ص29.

(2) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامَّة للفقه المقارن**، ص325، جمال الدِّين، مصطفى، **القياس، حقيقته وحجيته** (بلا تاريخ)، بغداد، 1975م، ص 251.

في كشف الملاك[1]، رغم أنّ بعضاً منهم يعتقدون بقيمة الظَّن الغالب عند المجتهد[2].

ولتوضيح دور الملاك، في الفقه، من الضَّروري، في البدء، تبيان المفاهيم ذات العلاقة به.

الملاك والمفاهيم ذات العلاقة به

1 ـ الملاك:

إنّ مصطلح **الملاك** الذي ورد في العربية، بفتح الميم وكذلك بكسرها، بمعنى قوام العمل وأصل الشيء، ويطلق بهذا على المعيار والقاعدة والقانون والضَّابط[3]. وقد ورد في الحديث الشريف: «ملاك الدِّين الورع». وفي الاصطلاح عبارة عن العلَّة الثُّبوتية للحكم، والأمر الذي جعله الشارع علامة لتحقيق الحكم بمجرَّد تحقُّقه وثبوته. وبعبارة أخرى، فإنّ علل الثُّبوت أسباب جعل الأحكام الشَّرعيَّة تدعى الملاك[4].

2 ـ المناط:

كلمة «مناط»، في اللُّغة، مشتقة من ناط، ينوط، نوطاً، وهو بمعنى

---

(1) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص327 ـ ص331، جمال الدِّين، مصطفى، **القياس، حقيقته وحجيته**، ص252 ـ ص 256.

(2) جمال الدِّين، مصطفى، **القياس، حقيقته وحجيته**، ص273، صبحي حامد، عبد السلام، **دفع القياس بدفع علته**، ص35، والبخاري، علاء الدِّين كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج2/ ص357.

(3) الآمدي، سيف الدِّين أبو الحسن، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج3/ ص 46 ـ ص46، إبن قدامة المقدَّسي، **روضة الناظر وجنة المناظر**، ص 165.

(4) دهخدا، علي أكبر، **لغت نامه دهخدا**، جماعة من المحققين، الطبعة الأولى، مؤسسة جامعة طهران للطباعة والنشر، طهران، 1372ش، مادَّة: ملاك.

التعليق، وبعبارة أخرى، فإنّ المناط هو كل شيء يمكن أن يُتعلّق به. وفي المصطلح الفقهي، فإنّ المناط: «**هو كل أمر يرتبط به الحكم الشَّرعي، وهو مرادف في الاستخدام للملاك تقريباً**»[1].

يقول الدكتور محمد جعفر لنكرودي، في كتابه ترمينولوجي حقوق (الاصطلاحات القانونيَّة): واستخدم مصطلح «المناط» في الفقه بمعنى «الملاك» إلاَّ أنّ الملاك أعم، وهو مستخدم في الفقه، وفي القانون الحديث. ووحدة الملاك، في القانون الحديث، تعني في الفقه تنقيح المناط الذي هو نوع من القياس. وينبغي الإنتباه إلى أنّ الفقهاء مثل ابن رشد، وغيره لا يعدُّون العلل الشَّرعيَّة من بين العلل الطَّبيعيَّة، بل يتصوَّرونها علَّة مجعولة وتعاقديَّة، ولأجل التخلص بشكل أكبر من مفهوم العلَّة الطَّبيعيَّة وما يدلُّ على هذا الأمر ـ هم يعدّون العلل الشَّرعيَّة مؤشرات وعلامات قانونيَّة فقط ـ سمّوا العلّة والسبّب الشَّرعي مناطاً[2].

3 ـ العلّة:

استخدمت كلمة العلَّة في اللُّغة العربية بأربعة معان[3]:

أ ـ بمعنى المرض[4].

ب ـ الحادثة: كل حادثة تحول بين الشخص وما ينوي القيام به، وتخلق له شيئاً جديداً ينشغل به تسمَّى علّة.

---

(1) جعفري لنكرودي، محمد جعفر، **ترمينولوجي حقوق**، 684، ميرفتاح، العناوين، ص 84.

(2) قمي، ميرزا أبو القاسم، **قوانين الأصول**، ج2/ ص72، الآمدي، سيف الدِّين، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج3/ ص279.

(3) جعفري لنكرودي، محمد جعفر، **ترمينولوجي حقوق**، ص684.

(4) إبن منظور، **لسان العرب**، ج4/ ص803، مادَّة: علل، الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، ج5/ ص1173، الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، 15/ 518، الفيروز آبادي، مجد الدِّين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، 1138.

ج ـ العذر: إبداء نوع من الأسف الذي يكون تبياناً للدافع والباعث الذي أدّى إلى تغيير في نوايا الإنسان.

د ـ السَّبب: يرى بعض علماء اللُّغة أنّ العلة، والسَّبب هما شيء واحد. ففي لسان العرب: «**هذا علّة هذا، أي سببه**»[1].

إنّ المشترك، في هذه المعاني الأربعة، هو تغيّر الحالة. أمَّا في المصطلح فينبغي القول إنّ علماء الأصول ليست لهم وجهة نظر واحدة في شأنّ العلة، فقد مزجوا بها آراءهم ومعتقداتهم الكلاميَّة والفلسفيَّة. ولهذا نواجه في كتب أصول الفقه تعريفات شتَّى للعلة كما يأتي:

الأوَّل: أمارة الحكم[2]. من القائلين بهذا التَّعريف يمكن ذكر البيضاوي، وقسم من الأحناف، والحنابلة. وخلاصته أنَّه يرى في العلَّة الشَّرعيَّة علامةً على الحكم، وليس موجبة للحكم، وأنّ الشارع المقدَّس عدّها، بشكل تعاقدي، محض علامة على الحكمة، ودليلاً عليها.

الثَّاني: بناء الحكم وضرورته. لمَّا كان تعليل الأحكام الإلهيَّة يستلزم وجود علاقة بين الحكم والعلَّة من جهةٍ، أولى، ولمَّا كانت، فإنّ هذه العلاقة أوسع من كونها مؤشراً وعلامةً من جهة أخرى، يعتقد أغلب الأصوليِّين بوجوب وجود تناسب وارتباط بين الحكم والعلَّة، لكنهم يفسِّرونه بناء على ما يتبنّونه من مبادئ كلاميَّة.

ـ **العلَّة مؤثرة ذاتياً في الحكم**[3]. من أتباع هذا الرأيّ من السنة، المعتزلة.

ـ **العلَّة مؤثرة وجوباً في الحكم**. من القائلين بهذا التَّعريف، الغزالي

---

(1) دهخدا، علي أكبر، **لغت نامه دهخدا**، ج10/ ص14150.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج4/ ص3080.

(3) الغزالي، **المستصفى**، ج2/ ص 54، **روضة الناظر**، ص146.

الذي يقول: «العلَّة الموجبة إما أن تكون عقلية فتكون مؤثرة بحد ذاتها، أو شرعيَّة تؤثر في الحكم بعد جعل الشارع المقدَّس»[1].

- **العلَّة مؤثرة بشكل عادي في الحكم**. نسب الزركشي، في البحر المحيط، هذا المعنى إلى الرازي[2].

الثَّالث: باعث الشارع على تشريع الحكم. وقد تبنَّى هذا التَّعريف الآمدّي من الشافعية، وابن الحاجب من المالكية، وصدر الشَّريعة من الأحناف[3].

4 ـ الحكمة:

أ ـ **الحكمة في اللُّغة**: وتعني لغةً المعرفة والاطِّلاع. ويفسِّرها بعضهم بمعرفة الحق لذاته ومعرفته للعمل به، يعرضها بعضهم الآخر بالحجَّة والبرهان القطعي المفيد للاعتقاد، وليس المفيد للظَّن.

ب ـ **الحكمة في الاصطلاح**: تطلق الحكمة في الاصطلاح على معنيين: المصلحة المترتِّبة على تشريع الحكم الشَّرعي، مثل: الحكمة في عدم تكليف المسافر بالصوم، والتي هي دفع المشقّة عنه، عين النَّفع والضرر الذي أخذه الشارع بنظر الإعتبار في تشريعه الحكم الشَّرعي، وأراد الشارع بتشريعه الحكم أن يبلغه المكلّف أو أن يمتنع عنه. وعلى هذا، فالمشقة نفسها هي حكمة عدم تكليف

---

(1) الشبلي، محمد سعيد مصطفى، **تعليل الأحكام**، الطبعة الأولى، الأزهر، القاهرة، 1365هـ ، ص 119.

(2) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **شفاء العليل**، الطبعة الأولى، نشر وزارة الأوقاف، بغداد، 1390هـ ، ص 569.

(3) الزركشي، بدر الدِّين محمد بن بهادر بن عبد اللَّه الشافعي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج5/ ص113.

المسافر بالصوم وليس دفع المشقَّة. والشائع لدى الأصوليِّين غالباً هو المعنى الأوَّل.

ج ـ **اختلاف العلَّة عن الحكم**: العلَّة شيء محدّد له نظم خاص ربط الشارع حكمه به، الحكم وجوده مرتبط بوجود العلَّة وعدمها.

أمَّا الحكمة فهي عبارة عن المصلحة أو المفسدة التي شرّع الشارع حكماً لمعرفتها، ولكن نظراً إلى اختلاف درجتها بالنِّسبة إلى اختلاف الحالات، والأزمنة، والأمكنة فإنّ الحكم لا يتأثر بتلك العلاقة، رغم أنَّه يبدو للوهلة الأولى أنّ الحكم مرتبط بالحكمة، وأنّ وجوده أو عدم وجوده مرتبط بها؛ ذلك أنّ الهدف من التقنين هو الوصول إلى حكمة الأحكام، لكن البحث عن حِكَم التشريع يجعلنا نكتشف أنّ الحكمة ليس أمراً محدَّداً ومشخَّصاً، وهي متغيِّرة بحسب الأشخاص والأوضاع والأزمنة بحيث لا يرتبط الحكم وعدمه بها. كما في حكمة إفطار الصائم في السفر التي هي المشقة، وهذه الحكمة تتغيَّر بالنِّسبة إلى الأشخاص والحالات المختلفة. فضلاً عن أنَّه يحدث، أحياناً، أنّ الحكمة التي تصبح سبباً في تشريع الحكم تتضمَّن إلى حدّ ما سعة ضمن نطاق ذلك الحكم. وفي هذه الحالة، فإنّ الحكمة ليس لها ناظم، وضابط خاص، والشارع المقدَّس ربط الحكم بأمرٍ، آخذاً بنظر الاعتبار المصالح العامَّة بما يضمن ثبات القانون وشموله، وفي بعض الحالات غضَّ الطَّرف عن تخلُّف الحُكْم عن الحكمة، لمصلحة ثبات الحُكْم. وعلى هذا، ففي الأنموذج المذكور آنفاً يجب على المسافر أن يصلي صلاته قصراً، ولو لم يسبِّب له ذلك مشقة في سفره، وعلى المقيم أن يصلّي صلاته تامة حتى لو كان يؤدِّي عملاً فيه عناء كبير.

5 ـ السَّبب

أ ـ **المعنى اللُّغوي**: السَّبب، في اللُّغة، أي شيء يكون وسيلة لبلوغ

شيء آخر، ولهذا يقال للحبل وللطريق وللباب سبب.

ب ـ **المعنى الإصطلاحي**: اختلف علماء الأصول في تبيان معنى السَّبب، فعدَّه بعضهم كالسرخسي[1] كلّ شيء يفضي إلى الحكم، لكن من غير أن يكون له دور فيه. بمعنى أنّ العقل إذا لم يجد علاقة بين الحكم والطَّريق إليه، دعي ذلك الطَّريق سبباً. وإنّ وجد الهدف من علاقته بالحكم دعي علةً. كما أنّ بعض الأصوليّين يسمُّون كل ما يدلُّ على الحكم شرعاً سبباً[2]. بينما عدَّ آخرون «السَّبب» مرادفاً لـ«العلَّة»، ورأوا أنَّه عبارة عن الوصف الواضح الذي هو مناط الحكم.

ج ـ **الفارق بين السَّبب والعلَّة**: يوجد بين الأصوليّين من يرى أنّ السَّبب أعمّ من العلَّة، وفيعدّه كل شيء يرشد إلى الحكم[3]. ويرى قسم منهم أنّ السَّبب مرادف للعلة، ويعدّه موجباً للحكم[4]. بينما يرى آخرون أنّ السَّبب يختلف عن العلَّة، ويسمّون أيّ شيء مرشدٍ للحكم، من دون أن يكون له دور وتأثير فيه، سبباً[5].

ولكلمة «سبب»، في الفقه، أربعة معانٍ[6]:

1 ـ السَّبب في مقابل المباشر لعمل، ومثاله: شخص يحفر بئراً

---

(1) السبكي، تاج الدِّين عبد الوهاب، **جمع الجوامع**، 2/ 274، الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 5/ 112.

(2) السرخسي، شمس الدِّين محمد، **أصول السرخسي**، ج2/ ص 301.

(3) البخاري، علاء الدِّين، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي**، ج2/ ص 170، الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامَّة للفقه المقارن**، ص 310.

(4) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامَّة للفقه المقارن**، ص 310، الآمدي سيف الدِّين أبو الحسن، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج3/ ص 186.

(5) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج1/ ص 60.

(6) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامَّة للفقه المقارن**، ص310، السرخسي، ج2/ ص301.

ويأتي آخر فيقع فيها، أي من يرتكب جريمة بشكل غير مباشر يُسمَّى سبباً، مقابل من يقوم بها مباشرة.

2 ـ نوع من القرابة، القرابة السَّببيَّة في مقابل القرابة النِّسبيَّة.

3 ـ العلَّة الشَّرعيَّة غير المشروطة، ومثالها: أن يحصل نصاب الزَّكاة عند شخص، إلاَّ أنَّه لم يمضِ عليه حول كامل.

ويعدُّ بعضهم السَّبب أدنى من المقتضي، بمعنى أنَّه حيثما وجد عامل مؤثر في وضعٍ ما، بغض النَّظر عن ظروف التأثير، فهو سبب، وعندما نلاحظ تلك الظروف يصبح مقتضياً[1].

4 ـ السَّبب بمعنى العلَّة، ويستخدم في بعض الحالات مرادفاً لها.

6 ـ الشَّرط

أ ـ **في اللُّغة**: تطلق كلمة الشَّرط في اللُّغة على الميثاق. مثال ذلك: اشتراط تسليم المبيع في بعض عقود البيع[2].

ب ـ **في الاصطلاح**: الشَّرط عبارة عن الوصف الواضح الذي يرتبط وجود الحكم لا عدمه به. وبعبارة أخرى: إنّ عدم وجود الشَّرط يدلّ على عدم وجود الحكم، لكن وجود الشَّرط لا يدلّ على وجود الحكم[3]. وبتعريف فنّي صناعي: الشَّرط هو الشيء الذي علق عليه وجود الحكم وليس وجوب الحكم.

ج ـ **الفرق بين الشَّرط والعلَّة**: لقد استفدنا من تعريف الشَّرط أنّ علاقة

---

(1) فيض، الدكتور علي رضا، **مبادئ فقه وأصول**، ص 323، الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، ج1/ ص60.

(2) جعفر لنكرودي، محمد جعفر، **دانشنامه حقوقي** (دايرة المعارف الحقوقية)، ج2/ ص467.

(3) التهانوي، محمد علي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ابن منظور، لسان العرب، ج4/ ص 2235، الرازي، أبو بكر محمد، **مختار الصحاح**، 334.

العلَّة بالحكم وجوديّة وفي الوقت نفسه وجوبية؛ أي أنّ وجود العلَّة كاشف عن وجود الحكم، وعدمها كاشف عن عدم وجوده، إلاَّ أنّ علاقة الشَّرط بالحكم هي من ناحية الوجود، وليس الوجوب؛ أي أنّ وجود الحكم كاشف عن وجود الشَّرط، غير أنّ عدم وجود الحكم لا يكشف عن عدم وجود الشَّرط. وعلى هذا، فإنّ عدم وجود الشَّرط دليل على عدم وجود الحكم، إلاَّ أنّ وجود الشَّرط ليس له أيّ دور في ظهور الحكم، خلافاً للعلة التي هي مؤثرة في الحكم وجوداً وعدماً، رغم أنّ الشَّرط يتساوى مع العلَّة في نفي الحكم، وعدم كل منهما كاشف عن عدم وجود الحكم[1].

الملاك والمناط في نصوص الفقه الشِّيعي

يقول الإمام الصادق (ع): «**إنّ حكم اللَّه، عز وجل، في الأوَّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواء، إلاَّ من علّة أو حادث يكون**»[2].

السُّؤال الذي كان يشغل أذهان الفقهاء وغيرهم من علماء المسلمين ولا يزال، هو مواجهة الشَّريعة الإسلاميَّة لظروف مختلفة ومتغيِّرة بشكل دائم عبر الأزمنة والأمكنة المختلفة. فكيف يُمكن لشريعة اكتملت قبل ما يزيد على ألف عام، أن تلبِّي المتطلبات الناجمة عن جميع هذه التغيُّرات والتَّحولات؟

ينبغي القول ردّاً على ذلك: إنّ الشَّريعة الإسلاميَّة لها أصول وأهداف ثابتة، مثل تحقيق المصالح الفرديَّة، والاجتماعية، واجتناب المفاسد. وبموازاة ذلك لها فروع قابلة للتغيّر. وبعبارة أخرى: لا شك

(1) ابن قدامة المقدَّسي، **روضة الناظر وجنة المناظر**، ص 135، الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامَّة للفقه المقارن**، ص 311.

(2) السرخسي، شمس الدِّين محمد، **أصول السرخسي**، ج2/ ص203، الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامَّة للفقه المقارن**، ص 311.

في أنّ الأحكام الإسلاميَّة تأخذ بنظر الاعتبار المصالح والمفاسد الواقعيَّة التي يرتبط الحكم الإلهي ارتباطاً وثيقاً وتامّاً بوجودها وعدم وجودها. ونورد مثالاً على ذلك: إذا كان الشرع قد أمر بالعدل والإحسان، فإنَّما هو لأجل الفوائد المادِّيَّة والمعنوية التي تنتج عنهما. وإذا نهى عن الظلم والخيانة، فإنَّما كان ذلك بسبب الأضرار الفرديَّة والاجتماعية الناتجة عنهما. ومن وجهة نظر علماء الإماميَّة وبعض الفرق السنية، فإنَّه لا يوجد في الشَّريعة الإسلاميَّة أمر أو نهي، إلاَّ وهو تابع لمصلحة أو مفسدة؛ واستناداً إلى هذا المبدأ الكلّي البديهي لا يبقى هناك مجال لعدم انسجام الأحكام الإلهيَّة مع مصالح الإنسان. وإذا تُصَوِّرَ، في حالة ما، بأنّ الحكم الإلهي يناقض مصالح الإنسان، فإنّ ذلك دليل على أحد أمرين: إما أنّ المصالح الفرديَّة أو الاجتماعية لم تدرك بشكل صحيح، أو أنَّه وقع خطأ في فهم الحكم الإلهي واستنباطه.

وينبغي هنا إدراك أنَّه رغم كون القول، بأنّ متابعة الأحكام الإلهيَّة للمصالح والمفاسد، هو رؤية عقلانيَّة وسامية، إلاَّ أنّ هذا المبدأ يتضمَّن جدالاً كبيراً ومخاطرة عظيمة، ويؤكِّد سؤالاً أساسياً وهو: ترى هل يمكن للبشر إدراك علّة الأحكام وفلسفتها (المصالح والمفاسد)؟

توجد مذاهب مختلفة واتجاهات متعدِّدة في شأن القول بقابليَّه الأحكام للفهم. فقد أفرط بعضهم في توسعة المصادر الفرعية القائمة على الظن، بل وفي بعض الحالات على الوهم والحدس، وحاولوا البحث عن علّة الحكم ومناطه في جميع أبواب الفقه. وفي الحقيقة، قبلوا بالمبدأ القائل بإمكان معرفة مصالح الأحكام بالنِّسبة للإنسان ومفاسدها. وفي النتيجة، ومن خلال تصوُّرهم أنّ مناط جميع الأحكام الإلهيَّة أمر يمكن للإنسان أن يدركه، واستناداً إلى تصوُّرات واهية وقياسات مضطردة، حسبوا أنهم أمسكوا، بملاكات جميع الأحكام الإلهيَّة. وفي مقابل ذلك، اختار آخرون كالظَّاهريين والإخباريين طريق

التفريط، وأنكروا دفعة واحدة إمكانية إدراك ملاكات الأحكام، أو لم يعتقدوا أصلاً بوجود ملاك للأحكام الإلهيَّة، فأصيبوا في نهاية المطاف بالجمود الفكري ولم يستطيعوا التعايش مع الظروف السِّياسية والاجتماعية المتغيِّرة.

وبين هؤلاء وهؤلاء آثر فريق من علماء جميع المذاهب الإسلاميَّة، طريقاً وسطاً، فلم يعتقدوا بخفاء كل علل الأحكام وملاكاتها عن العقل، وعدم إمكان إدراكها، بل اعتقدوا باختلاف إمكان إدراك الأحكام الإلهيَّة وعدم ادراكها باختلاف أبواب الفقه، ولا ينبغي الاقتصار على أسلوب واحد في استنباط الأحكام الإلهيَّة في جميع أبواب الفقه.

يعتقد فقهاء الشِّيعة، بأنَّ الشَّرط الأوَّل للتعامل مع الشَّريعة والأدلَّة الشَّرعيَّة هو تجنُّب الأحكام الفكرية المسبقة، والتصوُّرات الفرديَّة. فلا ينبغي تحميل الشَّريعة أشياء تتعارض مع الأدلَّة الشَّرعيَّة، لكن لا ينبغي أنّ يستفاد من هذا الرأيّ وضع الفهم العرفي والعقلائي جانباً في عمليَّة إدراك ملاك الحكم ومناطه، واللُّجوء بشكل تام إلى أسلوب التعبُّد بوصفه وسيلة.

وقد بذل فقهاء الشِّيعة جهوداً مضنية في سبيل إدراك ملاكات الأحكام، ومع أخذهم بنظر الاعتبار ظروف الحكم والموضوع، وتنقيح المناط، وإلغاء الخصوصيَّة بالدليل المعتبر، والمستند إلى الفهم العرفي، بادروا إلى استنباط العلل واستخراجها. واستطاعوا تلبية متطلبات جميع المجتمعات الإسلاميَّة المعاصرة من خلال كشفهم الملاك في حالات كثيرة.

وإنّ التنقيب، في النُّصوص الفقهية، يطلع الباحث على شواهد تدلّ على أنّ فقهاء الشِّيعة، قد بذلوا جهوداً كبيرة في سبيل الوصول إلى جذور الأحكام وكشف ملاكاتها، فاستطاعوا تلبية احتياجات مجتمعاتهم

مستفيدين بشكل دقيق من الرِّوايات هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يذهبوا إلى ما هو أبعد من الأدلَّة المعتد بها، ولم يفسحوا المجال للتصوُّرات الواهية، أو القائمة على أساس لا يعتد به في فهم ملاك الحكم.

وسنبحث، في هذه المقالة، حالات فهم ملاك الحكم في الفقه عند الإمام الخميني، وعند مؤلف «جواهر الكلام»، آخذين بنظر الاعتبار الكلمات القيّمة للإمام الخميني التي يقول فيها:

«إنَّني أؤمن بالفقه التقليدي والاجتهاد وفق الأسلوب الجواهري، ولا أجيز التخلِّي عن ذلك. إنّ الاجتهاد بهذا الأسلوب صحيح، إلاَّ أنّ ذلك لا يعني أنّ الفقه الإسلامي غير متطوِّر، أو أنّ الزمان والمكان ليسا عنصرين مؤثِّرين فيه»[1].

في هذا الصدد، حاولت تقديم نماذج في هذا المضمار، لأبيّن بوضوح جهود الفقهاء العظام في كشف الملاكات.

1 ـ ملاك الحكم في فقه الإمام الخميني (قده).

1 ـ 1 ـ الصلاة بالتيمم: سئل الإمام الصادق (ع) عن الصَّلاة التي تؤدَّى بالتيمم، هل تعاد إذا وجد الماء، فقال: «لا يعيد، إنّ رب الماء رب الصعيد»[2].

يقول الإمام الخميني في هذا الشأن: «الظَّاهر من الرِّواية أنّ العلَّة

---

(1) الكليني، ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب، **فروع الكافي**، تحقيق علي أكبر غفاري، الطبعة الأولى، دار الأضواء، بيروت، 1412هـ ـ، ج5/ ص 18.

(2) الإمام الخميني (قده)، السيد روح الله، **صحيفة النُّور** (مجموعة الإرشادات)، مؤسسة الوثائق الثقافيَّة للثورة الإسلاميَّة، الطبعة الثَّانية، 1371ش، ج20/ ص98.

التامة لعدم وجوب إعادة الصلاة هي أداء أحد الطهورين(التيمم أو الوضوء) دون دخالة أمر آخر في العلَّة»[1].

وإذا صلّى المكلَّف بالتيمم، بسبب الخوف على النَّفس، لا لانعدام الماء، فلا شك في عدم وجوب الإعادة في هذه الحالة أيضاً. وهكذا لا يبقى مجال للشك في وجوب تفسير الرِّوايات الدالّة على إعادة الصلاة التي أدّيت بالتيمم بأنها دالَّة على الاستحباب. فضلاً عن أنّ الفهم العرفي لمثل هذه الحالات يلغي الخصوصيَّة، ويرى أنّ العلَّة التامة في عدم وجوب إعادة الصلاة هي كون التيمُّم يغني عن الوضوء[2]. وإنّ الأسباب التي أدّت إلى استبدال الوضوء بالتيمم لا تؤثّر في صحّة الصلاة وعدمها، بل إنّ هذه الأسباب ينحصر دورها في إعفاء المكلف من الوضوء ليقوم بالتيمم بدلاً عنه. وبعبارة أخرى إنها تؤثّر في أداء إيجاب التيمم، لكنها لا دور لها في الكشف عن استمرار حكم التيمم من ناحية تصحيح العمل.

1 ـ 2 ـ أمارية سوق المسلمين: اللحوم والجلود الموجودة في سوق المسلمين، يحكم بطهارتها وتزكيتها، ذلك أنّ سوق المسلمين دليل على طهارة الأشياء وتزكيتها، وتوجد روايات كثيرة بهذا الشأن[3].

يقول الإمام الخميني في هذا الصَّدد: يستفاد من الرِّوايات أنّ كل شيء يوجد في المجتمع الإسلامي محكوم بطهارته وتزكيته، ولا توجد خصوصيَّة للسوق، ذلك أنَّه من وجهة نظر العرف لا يوجد أيّ دور لسقف السوق وجدرانه في طهارة الأشياء. إضافَةً إلى ذلك، فليس من

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشّيعة إلى تحصيل الشّريعة**، ج2/ ص984، الباب 14 من أبواب التيمم، الحديث 15.

(2) الموسوي الخميني، روح الله، **كتاب الطهارة**، مطبعة مهر، قم، ج2/ ص205 ـ 206.

(3) إنّ العرف يفهم مع إلغاء الخصوصيَّة أنّ تمام العلَّة لعدم لزوم الإعادة إنَّما هو قيام التيمم مقام الطهارة المائية.

الضَّروري أن تكون الأرض التي توجد عليها هذه الأشياء ملكاً لمسلم، فالأساس في الحكم بالطهارة والتزكية أن يكون المجتمع إسلامياً، والغلبة فيه للمسلمين، بحيث يكون وجوده في مجتمعهم وإلا على كونه من صنعهم. والحاصل أنَّه يمكننا من خلال فهم الملاك توسعة دائرة الرواية، وتوسعة نطاق الحكم المستفاد منها[1].

1 ـ 3 ـ الإنتفاع بالميتة: سئل الإمام الصادق (ع)، في موثقة سماعة، عن جلود السباع، أينتفع بها؟ فقال: «**إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا**»[2].

فالميتة والأجزاء التي كانت تحلّها الحياة، يبحث عنها الفقهاء من ناحيتين: إحداهما الحكم التكليفي، أي جواز الإنتفاع بها وعدمه، بحيث لو أمكن صنع لباس أو فراش من ذلك الجلد، فهل يمكن الاستفادة منه إذا لم يؤد إلى تنجيس الأشياء الأخرى، أو أنَّه لا يمكن الاستفادة منه إطلاقاً؟ والثَّانية، من ناحية الحكم الوضعي أي في صحَّة بيع الميتة، وأجزائها وعدم صحَّة ذلك.

يقول الإمام الخميني: «**يستفاد من موثقة سماعه أن لا يجوز الانتفاع بالميتة بأيِّ شكل، سواء في أجزائها الجامدة والسائلة، وسواء ترتب على ذلك الانتفاع محذور آخر أم لا، وذلك لأنّ الظَّاهر من الرواية ـ مع إلغاء الخصوصيَّة ـ حرمة أيّ شكل من أشكال الانتفاع، وحصرها بنوع خاص من أنواع الانتفاع يحتاج إلى دليل**»[3].

ويقول أيضاً: «تدل روايات خاصة على جواز الانتفاع من الميتة في

(1) الحر العاملي، **وسائل الشّيعة**، ج2/ ص1027، الباب 50 من أبواب النجاسات.
(2) الموسوي الخميني (روح الله)، **كتاب الطهارة**، ج3/ ص 540.
(3) الحر العاملي، **وسائل الشّيعة**، ج61/ ص 453، **كتاب الأطعمة والأشربة**، الباب 34 من أبواب الأطعمة والأشربة، الحديث4.

غير الأكل والبيع، وهذه الرِّوايات حاكمة على الرِّوايات الأخرى، ومع وجود هذا الجمع العقلائي، (بين الرِّوايات المتعارضة) لا يصل الأمر إلى تكاذب هذه الرِّوايات، والذي يمنع الفقيه من الفتوى بالجواز هو دعوى الإجماع وعدم الخلاف بين الأصحاب وشهرة الفتوى بالأوَّل بينهم»[1].

1 ـ 4 ـ الحيلة في الربا: هل يمكن الفرار من الرِّبا بوساطة الحيلة والخديعة؟ وهل الحرمة ثابتة في كلِّ مورد كان فيه ربا؟ وإذا أمكن التحايل، فما هي فلسفة نهي الشارع المقدَّس عن ذلك وبهذا التَّشديد؟ يقول الإمام الخميني: «**إنّ الحيلة في الربا، لا تغير من ماهية الربا لا تجعل مبادلة المثلين مع الزيادة مبادلة غير مثلين، لذا فالحرمة باقية. ولذا لا ينبغي اعتبار الرِّوايات العلاجية، روايات للفرار الظَّاهري من الربا، بل إنّ هذه الرِّوايات تدل على طريق للفرار من تبادل المثل بالمثل، وهذا الأمر يقدم بشكل جديد، تعليلاً لروايات: «نعمَ الشيء، الفرار من الحرام إلى الحلال»[2] و«فرار من باطل إلى حق»[3]**.

وعلى هذا، إذا لم تتغيَّر ماهية تبادل العوضين وكان المراد هو الحصول على ربح القرض وأمثال ذلك بالحيلة، فهو فرار من الباطل إلى الباطل وليس إلى الحق، ذلك أنّ المفاسد الحقيقية باقية على حالها.

إذن فالحيل التي لا تخرج الموضوع من المعاملة الربوية، مخالفة للكتاب والسنّة الثابتة. فضلاً عن أنّ أيّ شكل من أشكال الربا سيؤدِّي إلى أن ينصرف النَّاس عن العمل بالتجارة والصناعة، فيصدق على ذلك عنوان الفساد والظلم. إضافة إلى أنّ العرف أيضاً يحكم بوجود تناقض

---

(1) الموسوي الخميني، روح الله، **المكاسب المحرَّمة**، ج1/ ص 45.

(2) المصدر نفسه، ص 54.

(3) الحر العاملي، **وسائل الشّيعة**، ج2/ ص 466، **كتاب التجارة**، الباب 6 من أبواب الصرف، الحديث1.

بين الحكم بحرمة الربا وبين الإرشاد إلى طرق للفرار من الربا، أمثلة ذلك:

1 ـ شرب الخمر حرام وفيه مفسدة، إلاَّ أنّ أكله حلال، ولا مفسدة فيه كأن يوضع الخمر في الشوكولاته، أو أن يعبأ في عبوات ويؤكل بدل أن يشرب.

2 ـ كذلك إذا كان بيع القرآن الكريم للكافر حراماً، لأنَّه سيؤدِّي إلى سلطته على الكتاب السماوي، وأمَّا هبته له فلا إشكال فيها.

ففي هذه الحالة أيضاً يرى العرف تناقضاً في الأمر، ذلك أنّ علَّة الهيمنة موجودة في كلتا الحالتين.

إذن، هذه الرِّوايات تعلّمنا أنّ الحيلة ينبغي لها أن تغيِّر موضوع الربا بشكل تنتفي معه علَّة الحرمة، وينطبق عليه الفرار من الباطل إلى الحق، وهكذا لا يمكن القبول بهذه الرِّوايات، وإلا فهي مصداق لـ«ما خالف قول ربنا» التي قال عنها الأئمَّة المعصومون (ع): «إنها زخرف وباطل وهي ليست منا، فاضربوا بها عرض الجدار»[1].

1 ـ 5 ـ بيع الأسلحة والمعدات الحربية وشراؤها: في أيّ حالة يجوز بيع الأسلحة والمعدَّات الحربية إلى العدو؟ فإذا لم يكن هذا العدو في حالة حرب مع المسلمين هل يمكن بيعه الأسلحة والمعدات الحربية؟ ما هو المعيار في جواز بيع هذه الأشياء إلى العدو؟

لما لم تكن للشيعة، في زمن الأئمَّة المعصومين (ع) حكومة خاصَّة، وكان المسلمون يعيشون في ظل حكومة واحدة كما كانت عليه الحال في زمن رسول الله (ص). فبيع الأسلحة وشراؤها بوساطة الشِّيعة سيجعل الدَّولة والحكومة الشِّيعية عرضة للمخاطر. فضلاً عن أنّ اشتراك

---

(1) المصدر نفسه، ص467، الحديث 2.

الإنسان في إنتاج المعدات الحربية سيؤدِّي إلى قوَّة المسلمين في مواجهة الكفار. وبناء على هذا كيف يمكن الحصول على معيار في هذا الشأن؟

يقول الإمام الخميني: «**من التعليل الوارد، في رواية هند السراج**[1]، **يمكن الحصول على معيار بشأن بيع السلاح إلى العدو؛ ذلك أنّ عبارة: «احمل إليهم وبعهم، فإنّ اللَّه يدفع بهم عدونا وعدوكم، يعني الروم»**، تدل على جواز بيع السلاح للعدو، إذا كان ذلك، سيؤدِّي إلى إضعاف العدو الأقوى، بشرط عدم وجود خطر منه على المسلمين»[2].

غير أنّ مجرَّد إقرار السلام مع العدو لا يمكنه أن يؤدِّي إلى فتح باب بيع الأسلحة له، بل ينبغي أخذ الظروف الفعلية ومصالح المسلمين بنظر الاعتبار، فكما كان بيع الأسلحة للعدو وشراؤها منه في عصري الإمامين الباقر والصادق (ع) يصب في مصلحة الشِّيعة، فإنَّه حيثما توافرت ظروف مشابهة لتلك الظروف، فلا شك في جواز شراء الأسلحة والمعدات الحربية وبيعها. والنتيجة المستفادة، من الرواية، أنّ ملاك البيع والشراء هو ملاك عقلي، ولم يشترط الإمام شيئاً أكثر منه.

1 ـ 6 ـ الغناء: هل أنّ كل صوت مطرب غناء محرم أو أنَّه ورد في الشرع ملاك لحرمة الغناء؟ يقول المرحوم الأصفهاني، وهو أستاذ الإمام الخميني: «**الغناء مثل الإسكار في الخمر، والعلَّة في تحريمه هي نفس العلَّة في تحريم الخمر، وهي عبارة عن إزالة العقل. ولقد أصاب من اعتبر الغناء مرادفاً للإطراب وأخواته، ومراده هو ما قيل آنفاً**».

ويمضي قائلاً:

«**وبالرجوع إلى آثار المتقدِّمين، مثل كتب التَّاريخ، يتَّضح التأثير**

---

(1) الموسوي الخميني، روح الله، كتاب البيع، ج2/ ص 411 ـ 412.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشِّيعة**، ج 12/ ص69، الباب 8 من أبواب ما يتكسب به، الحديث 2.

العجيب للغناء في نفوس مستمعيه، فإنَّه يؤدِّي إلى ذهاب العقل والقيام بتصرُّفات صبيانية، وأقوال وتصرُّفات تصدر عن السكارى، وإنّ تأثير الموسيقى في نفوس مستمعيها ليس أقل من تأثير الخمر في شاربيه، بل إنها تفوقه في بعض الحالات.

وينتج عن ذلك أنَّه إذا انحصر أثر الغناء والموسيقى في بعث السرور والنَّشاط في النَّفس فقط، ولم يؤثرا بعمق على العقل البشري فلا يحرَّمان، فيكونان كبعض المرطِّبات التي يبعث شربها النَّشاط والانتعاش ولا تؤثر في العقل، وتنحصر حرمة الغناء بحالة الإطراب المشابه للسكر الذي ينتج عن تناول الخمر[1].

1 ـ 7 ـ بيع العنب والتمر إلى الخمّار: هل يمكن بيع التمر والعنب إلى مصانع إنتاج الخمور لتصنع منه الخمر؟ يقول الإمام الخميني: «**إنّ العلَّة في حرمة بيع العنب والتمر إلى الخمّار ليست من بين العلل التي لا يمكن للعقل البشري إدراكها. فالمفسدة التي تنتج عن بيع المحاصيل الزراعية لمعامل إنتاج الخمور، هي أمر واضح للإنسان، ذلك أنّ العمل سيكون سبباً في رواج سوق الخمور وشيوع الفساد في المجتمعات البشريَّة، ولا توجد هناك أية مصلحة يمكنها أن تعادل هذه المفسدة لتؤدِّي إلى جواز التَّعامل بهذا النَّوع من المعاملات.**

وبناءً على هذا، فالرِّوايات، في شأن جواز بيع المحاصيل الزراعية إلى الخمّار[2]، والتي أشير منها إلى بيع الأئمَّة أيضاً[3]، ونظراً لمخالفتها لما ورد في كتاب الله، والسنة المتواترة، ومخالفتها لحكم العقل،

---

(1) الموسوي الخميني، روح الله، المكاسب المحرَّمة، ج2/ ص76، 77.

(2) نجفي أصفهاني، الشيخ محمد رضا، **الروضة في تحقيق الغناء**، تحقيق رضا أستادي، ج2/ ص1511، الموسوي الخميني، روح الله، **المكاسب المحرَّمة**، ج1/ ص199.

(3) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج12/ ص168 ـ 170، كتاب التجارة، الباب 59 من أبواب ما يتكسب، الأحاديث من ص1 ـ 10.

وللروايات الواردة في الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، ينبغي اعتبارها من الأباطيل وأن يضرب بها عرض الحائط»[1].

وخصوصاً أنّ قبح هذا العمل في أذهان المسلمين، ومخالفته لما يرتضيه الشارع المقدَّس أمران واضحان جداً إلى الحد الذي لا يرتضي القيام به أدنى الأشخاص قيمةً في المجتمع الإسلامي، فما بالك بالأئمَّة المعصومين الأطهار (ع)؟ إذن يمكن من خلال الإدراك العقلي معرفة ملاك حرمة بيع المحاصيل الزراعية إلى مصانع إنتاج الخمور، والحكم برفض الرِّوايات الواردة في جواز بيعه.

1 ـ 8 ـ ملاك مشروعية المعاملات: وردت أحاديث كثيرة، في شأنّ قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾[2]، وورد في هذه الأحاديث أنّ الإمام المعصوم سئل عن المقصود بهذه الآية، ومن ذلك رواية سأل فيها محمد بن عيسى، الإمام الصادق (ع)، فأجاب الإمام المقصود هو القمار[3].

يقول الإمام الخميني في هذا الشأن: «**الظَّاهر من الآية الكريمة والأحاديث الناهية، كون الأكل بالباطل سبباً للنهي، وهذا القيد قيد احترازي وليس توضيحياً. والنتيجة الظَّاهرة من ذلك أنّ المستثنى المقابل للباطل، هو الحق. ولما كانت العلَّة تعطي للحكم عمومية ـ كما أنَّها تمنحه في بعض الحالات صفة الخصوصيَّة ـ فالمقصود هو حلّية أكل كلّ شيء بالحق، وبموازة ذلك عدم حلية أيّ شيء بالباطل**»[4].

و«**النتيجة المترتِّبة على ذلك أنَّ كل ما كان حقَّاً فهو حلال الأكل**

---

(1) المصدر نفسه، الجزء السادس والحديث ص8.

(2) الموسوي الخميني، روح الله، **المكاسب المحرَّمة**، ج1/ ص47، 146.

(3) سورة النساء: الآية 28.

(4) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 12/ ص121، الباب 35 من أبواب ما يتكسب به، الحديث 41.

حتى لو لم يكن تجارة، ومن الأمثلة على ذلك المباحات، القروض والسلف وتملُّك مجهول المالك، وما شابه ذلك من مصاديق الحق؛ والعلَّة في ذلك هي كونه حقاً، وليست هناك حاجة للبحث عن دليل آخر، كما كان يفعل البعض. وبمناسبة الحكم والموضوع يفهم أنّ كل باطل وما يتسبب فيه حرام، ولا يجوز التصرُّف في المال الذي يأتي عن طريق الباطل مهما كان. وبناء على هذا، فكل عقد تمّ ولو بالكناية والمجاز، إن كان مصداقاً للحق وسبباً للحق، فسيؤدِّي إلى حلّية التصرُّف في المال، وكل سبب باطل، هو علَّة حرمة التصرُّف في المال الذي يأتي عن طريقه»[1].

1 ـ 9 ـ النَّهي عن المنكر: هل أنَّ الأدلَّة[2] الدالّة على وجوب النَّهي عن المنكر تتضمَّن مجرَّد رفع المنكر أو أنَّها تشمل دفعه أيضاً؟

يقول الإمام الخميني: إنّ ملاك دفع المنكر ورفعه واحد. وإنّ العقل، بحد ذاته، ومن دون الاستعانة بشيء آخر، يقضي بضرورة منع معصية اللَّه وما يبغضه عز وجل، فضلاً عن الإنسان ممنوع من تقديم أيّ نوع من المعونة التي تؤدِّي إلى ارتكاب ما نهى اللَّه عنه، فالمساعدة على ارتكاب المنكر قبيح عقلاً.

وكما أنّ على المكلّف أنّ يمنع نفسه من ارتكاب العمل المحرّم، فمن الواجب عليه أيضاً أن يحول دون ارتكاب الحرام، ذلك أنّ الملاك الموجود في استمرار فعل الحرام، موجود أيضاً في تحقُّقه على أرض الواقع، ولا شك في أنّ العرف يلغي الخصوصيَّة بين دفع المنكر ورفعه. ومثالاً على ذلك: حينما يريد إنسان شرب كأس من الخمر، وهو بين

---

(1) الموسوي الخميني، روح الله، **المكاسب المحرَّمة**، ج2/ ص135، 137.

(2) الموسوي الخميني، روح الله، **كتاب البيع**، الطبعة الثَّالثة، مؤسسة إسماعيليان للطباعة، قم، 1363ش، ج1/ ص215.

جمع من المسلمين، فيجب عليهم جميعاً منعه من ارتكاب هذا العمل، لا أن يصبروا إلى أن يتناول جرعة من الخمر ليمنعوه من الشرب بعد ذلك، فضلاً عن أنّ العقل يحكم بعدم إمكان التراجع عمّا تمّ ارتكابه من العمل الحرام. وفي المحرّمات، فإنَّه لا يمكن للدَّفع أن يؤدِّي دور الرفع، ذلك أنَّه إذا لم يتم منع ارتكاب العمل المحرَّم في الوقت المناسب، فإنَّه لا توجد بعد ذلك إمكانية للنَّهي عنه، فمثلاً في حالة القتل العمد، إذا تُرِك القاتل حرّاً في الإعداد لعمليَّة القتل، فإنَّه لا يمكن نهيه عن المنكر بعد ارتكابه جريمة القتل. وإنّ الاشتراك في الحكم (وجوب النَّهي عن المنكر)، يعدُّ، في هذه الحالات من الأمور الواضحة والبديهية[1].

1 ـ 10 ـ ولاية الفقيه: إنّ للأحكام الإلهيَّة أصولاً ثابتة لا يمكن نسخها، وهي خالدة حتى يوم القيامة. وإنّ ثبات الأحكام، وضرورة اتباعها، وتطبيق الأحكام الإلهيَّة بحاجة ماسة إلى حكومة إسلاميَّة، ومن المستبعد أن يكون الشَّارع الحكيم قد حكم بخلود أحكامه فسيكون ترك أمر الحكومة. وعلى هذا، فكل ما عُدّ دليلاً على وجوب الإمامة، يكون بعينه دليلاً على ضرورة وجود الحكومة أيضاً. ومن الأمور الواضحة، عقلاً، أنّ اللَّه تعالى خلال زمان غيبة الإمام (ع) ـ خاصَّة في هذه المرحلة التي قد تمتدّ لآلاف السنين ـ لم يهمل الأمَّة الإسلاميَّة بل أتم الحجَّة على النَّاس، وأوضح لهم ما هم مكلّفون به، وهو لا يرضى إطلاقاً أنّ تسود الفوضى واضطراب النِّظام بين المسلمين.

وبناءً على هذا، فإنّ ضرورة وجود الحكومة الإسلاميَّة وبسط العدل وإدارة شؤون التربية والتعليم والمحافظة على النِّظام، والقضاء على

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج11/ ص444 ـ 499، كتاب الأمر بالمعروف، الأبواب 81 ـ 73 من أبواب الأمر والنَّهي.

الظلم، والتصدِّي للعدوان الخارجي، هي من أوضح الأحكام العقلية، من دون أن يكون هناك تأثير للزمان والمكان فيها. وفضلاً عن الدَّليل العقلي، فإنّ هذا الأمر يمكن أن يستفاد من الرواية الواردة عن الإمام المعصوم (ع): «**بأنهم حجَّتي عليكم وأنا حجَّة اللَّه عليهم**»[1]. وإنّ كون الإمام المعصوم (ع) حجَّة اللَّه على النَّاس لا يعني أنَّه مبيّن للأحكام الإلهيَّة فقط، ذلك أنّ أقوال زرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهما في تبيان الأحكام الإلهيَّة، حجَّة هي أيضاً، ولا يمكن لأحد الشَّك في القبول برواياتهم، بل المراد بحجِّيتهم الإلهيَّة أنّ الأئمَّة المعصومين (ع) حجج اللَّه على خلقه وأنّ اللَّه يحتج بوجودهم وسيرهم وأفعالهم وأقوالهم على عباده في جميع مجالات الحياة، ومن بين تلك المجالات القضايا المختلفة للحكومة[2]. ونتيجة ذلك أنّ العلماء والفقهاء هم المنصوبون من قبل الإمام (ع).

2 ـ فقه جواهر الكلام

2 ـ 1 ـ إرث القاتل: حين يقوم الوارث بقتل مورِّثه عمداً وظلماً، يحرم من الإرث[3]. والدليل على هذا الحكم ـ فضلاً عن الإجماع والهدف الذي ينتج عن هذا الحكم ـ المحافظة على أرواح النَّاس وإزالة الباعث على قتل الأبرياء. وتدلُّ على هذا الحكم، بشكل لا لبس فيه، روايات واردة عن الأئمَّة المعصومين (ع)[4]. والهدف من حرمان القاتل من إرث المقتول، هو الحيلولة دون حصول القاتل على مرامه، ولا خلاف بين المسلمين في هذا الحكم.

---

(1) الموسوي الخميني، روح الله، **كتاب البيع**، ج1/ ص137.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشّيعة**، ج18/ ص101، **كتاب القضاء**، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، الحديث 9.

(3) الموسوي الخميني، روح الله، **كتاب البيع**، ج 2/ ص474.

(4) الحر العاملي، **وسائل الشّيعة**، ج17/ ص388، الباب 7 من أبواب موانع الإرث، الأحاديث من 1 ـ 7.

بينما لو قتل الوارث مورِّثه بحق وليس ظلماً، فإنَّه لا يحال بينه وبين الإرث. ذلك أنَّه لا توجد هنا علَّة مانعة من الإرث. فقد ورد في الرِّوايات أنّ حفص بن غياث سأل الإمام الصادق (ع) عن طائفتين من المؤمنين: إحداهما باغية والأخرى عادلة اقتتلا، فقتل رجل أباه أو ابنه أو أخاه أو حميمه وهو من أهل البغي، أيرثه؟ قال: نعم، لأنَّه قتله بحق[1].

يعلِّق مؤلِّف جواهر الكلام على ذلك، فيقول:

«التَّعليل يفيد عدم المنع في ما كان بالحق مطلقاً، وإن جاز تركه كالقصاص والدِّفاع عن المال. فهو يستطيع الدِّفاع عن ماله حتى لو أدَّى إلى قتل مورِّثه. أو أن يقيم حكم القصاص حتى ولو في مورِّثه، وفي كلتا الحالتين فإنّ تصرفه لا يؤدِّي إلى حرمانه من إرث القتيل»[2].

2 ـ 2 ـ **الزواج بغير المسلمة:** وضع الإسلام شرطاً لإنشاء علاقة المصاهرة، ولتكوين الأسرة. وأحد هذه الشروط أن يكون الزوجان على دينٍ واحد. فالمسلم لا يمكنه الزواج بغير مسلمة، سواء أكانت مشركة أم من أهل الكتاب. ويعدُّ العلماء الشِّيعة الزواج الدائم بغير المسلمة باطلاً وينهون عنه. ويستند مؤلِّف الجواهر في علَّة تحريم الزواج بغير المسلمة إلى آية من القرآن الكريم هي: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْۗ أُوْلَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦۖ﴾ علَّة إذا يرى صاحب الجواهر أن قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦۖ﴾[3] لتحريم

---

(1) النَّجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، ج 39/ ص 36.

(2) المصدر، نفسه، ج 17/ ص 397، الحديث 1.

(3) سورة البقرة: الآية 221.

الزواج من غير المسلمة، ويعتقد أنَّه رغم ورود «مشرك» و«مشركة» في الآية، إلاَّ أنَّه لا اختصاص للتحريم بالمشرك والمشركة بل هي شاملة لجميع غير المسلمين[1]، ذلك أنّ علَّة التحريم سارية في جميع أقسام الكفر، فكما أنّ الشرك يمكنه أنّ يؤثر في عقيدة الزوج أو الزوجة، كذلك الكفر يمكنه أن يكون مؤثراً. وعلى هذا، فالنَّهي عن الزواج بأهل الكتاب والمشركين إنَّما كان لمنع التأثير على دين الطَّرف الآخر.

2 ـ 3 ـ إقامة الحدود: إقامة الحدود الشَّرعيَّة في زمن غيبة الإمام المعصوم (ع) ملقاة على عاتق الفقيه الجامع للشروط. فكما أنّ على الفقهاء أن يتولُّوا القضاء بين النَّاس، عليهم أيضاً أن يقيموا الحدود الشَّرعيَّة بينهم.

لم يتوقع مؤلِّف الجواهر من مؤلِّف شرائع الإسلام أن يتوقَّف في حكم واضح كهذا، ويقول: «**إنه لغريب من المصنِّف أن يتوقَّف في الحكم بعد ظهور الدَّليل ووضوحه**».

ثم يقدِّم، بعد ذلك، أدلَّة وشواهد على صحَّة هذه النَّظريَّة. ومن جملة أدلَّته على ضرورة إقامة الحدود بوساطة الفقهاء، الحكمة والعلَّة. ذلك أن عدم إقامة الحدود الإلهيَّة سيؤدِّي إلى انتشار المفاسد الاجتماعية وارتكاب ما حرَّمه الله؛ وهذا الأمر قبيح في نظر الشارع، ومنعه أمر حسن، إذاً ينبغي إقامة الحدود بوساطة الفقيه.

فضلاً عن أنّ حكمة إقامة الحدود الشَّرعيَّة، لا تعود إلى مقيم الحد فقط بل ستصب في مصلحة الآخرين. إذاً، يجب على الفقيه إقامة الحدود الشَّرعيَّة. ومن ناحية أخرى، فإنّ نيابة الفقهاء عن الإمام المعصوم ثابتة في كثير من الحالات، وبإلغاء خصوصيَّة الحالة وعدم

---

(1) النَّجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، ج3/ ص 28.

الفرق بين مناصب الإمام المعصوم، فإذا ثبتت النيابة عنه في مورد ثبت في غيره، ومن الممكن القول: إنّ ذلك مفروغ عنه بين الأصحاب[1].

2 ـ 4 ـ **تلف المال وقول الوكيل**: حين يقع خلاف بين الموكِّل والوكيل في شأن تلف متَّعَلق الوكالة، فقول أيّ منهما هو المقدم؟ هل يمكن الاكتفاء بقول الوكيل أو أنّ عليه إقامة البيِّنة لإثبات ادِّعائه؟

يقول صاحب الجواهر: قول الوكيل مقدَّم؛ وذلك أنَّه أمين على مال موكّله، فضلاً عن أنّ إقامة البيّنة، في كثير من الحالات، أمر عسير على الوكيل. فإذا لم تقبل أقواله فإنّ الأمر سيصبح عسيراً ومستحيلاً. ويستفاد من الرِّوايات الواردة في قبول أقوال النِّساء في باب الحيض والطهارة أنَّ كلَّ أمر يكون الإتيان بالبينة عليه صعباً عسيراً، يقبل قول مدعيه بعد أدائه القسم. والنتيجة التي يستفيدها صاحب الجواهر وبقية الفقهاء من الرِّوايات، الواردة في باب الحيض وفهم العلَّة في القبول بقول المرأة بشأن الحيض والطهر، هي أنهم يعممون الحكم، فكل أمر تكون إقامة البيّنة عليه أمراً عسيراً أو مستحيلاً، يقبل فيه قول المدعي بعد أدائه القسم، ولما كان إتيان الوكيل ببيِّنة في كثير من الحالات أمراً غير ممكن أو عسيراً، فإنّ أقواله تقبل مع القسم، وتقدّم على أقوال المالك.

2 ـ 5 ـ **البيع والشراء مجازفةً**: يشترط في بيع البضائع، والأشياء، وشرائها أن يكون المبيع معلوماً من حيث المقدار والنوع والأوصاف بالمقدار الذي لا يؤدي إلى ضرر بحسب العرف. ذلك أن عدم معرفة أوصاف البضاعة وقيمتها، سيؤدي إلى الضرر والغرر المنهي عنه في الحديث النبوي الشريف[2]. وورد في الصحيح عن الحلبي[3] عن الإمام

(1) المصدر، نفسه، ج 21/ ص 396.

(2) الحرّ العاملي **وسائل الشّيعة**، ج 12/ ص295، الباب، 04 من أبواب آداب التجارة، الحديث 3.

(3) المصدر نفسه ص 354، الباب 4 من أبواب عقد البيع الحديث 2.

الصادق في رجل اشترى من رجلٍ طعاماً عدلاً بكيل معلوم، ثم إن صاحبه قال للمشتري: ابتع مني هذا العدل الآخر بغير كيل، فإن فيه مثل ما في الآخر الذي ابتعته، قال: **لا يصلح إلا أن يكيل. وقال: ما كان من طعام سمّيت فيه كيلاً فإنه لا يصلح مجازفةً.**

يقول صاحب الجواهر[1]: إنّ استخدام مصطلح «مجازفة» في الحديث، ظاهر في العلّة. وعلى هذا فحيثما كان هناك بيع وشراء مجازفةً فهو باطل، ولا فرق في أن تكون البضاعة المتعامل عليها مكيلاً أو موزوناً. والنتيجة المستفادة هي أنّ كل شيء يباع أو يشترى بالوزن أو الكيل، إذا اشتُري مجازفةً، لم يصح الشِّراء.

وينبغي التذكير أنّ كل حدس أو تخمين، بشكل يؤدِّي معه إلى اطمئنان البائع والمشتري، غير داخل في مضمون التعليل المذكور آنفاً، ذلك أنَّه لا يوجد هنا في التَّعامل ضرر وخديعة. فلا يمكن أن يكون المقصود بمعرفة مقدار البضاعة المشتراة وأوصافها، شيئاً سوى هذا، إنَّما المقصود الحالات التي يريد بها المشتري بالخديعة أن يدفع نقوداً أقل ليأخذ بضاعة أكبر، أو أن يحاول البائع وبالخديعة أيضاً عكس ذلك.

2 ـ 6 ـ دية العاقلة: ورد، في رواية عن أبي العباس، أنّ الإمام الصادق (ع) سئل عن شخصٍ رمى شاةً فأصاب إنساناً، فما الحكم في ذلك، فأجاب الإمام: ذلك الخطأ لا شكَّ فيه، عليه الدِّية والكُفَّارة[2].

يقول صاحب الجواهر: رغم أنّ الذي في الأذهان هو أنّ دية القتل الخطأ تقع على العاقلة، لكن يستنبط من خلال البحث في النُّصوص وكون اختصاص الجناية بالجاني، ثبوت الدِّية على الجاني، رغم أنّ

---

(1) النَّجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، ج22/ ص 410.

(2) الحرّ العاملي، **وسائل الشِّيعة**، ج19/ ص 26، الباب 11 من أبواب القصاص والديات في النَّفس، الحديث 9.

العاقلة تدفع الدِّية عنها. وهذا المعنى يؤخذ من هذه الرواية وأخبار أخرى، فضلاً عن أنَّه يمكن أن يستفاد هذا المعنى من الآية الكريمة: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا فَتَبَيَّنُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾[1]. ولما جمع في هذه الآية بين الدِّية والكفارة، والكفارة على القاتل، تكون هنا قرينة على أنّ عليه دفع الدية أيضاً. ويستفاد هذا الأمر أيضاً من الحديث المروي عن أمير المؤمنين علي (ع): «**أنا وليّه والمؤدّي عنه**»[2].

ويواصل مؤلف الجواهر كلامه، فيقول: إذا لم تكن هناك عاقلة، أو أنَّها كانت عاجزة عن دفع الدِّية، فلا مناص من القول: إنَّ الدية على الجاني. نعم لو كان إمام العصر حاضراً، وقد بسط العدل في المجتمع، يمكن القول حينئذٍ: إنّ الدية على الإمام، رغم أنَّنا لو قلنا آنذاك: إنّ الضمان على الجاني فإنّ قولنا هذا لن يكون بلا دليل.

فإذا كان الجاني مفلساً عاجزاً عن دفع ديَّة القتيل، يقوم الإمام بدفع الديَّة من بيت مال المسلمين أو من ماله الخاص، خصوصاً إذا كانت عاقلة القاتل عاجزة عن دفعها.

ويحكم مؤلِّف الجواهر، مع أخذه لقاعدة اختصاص الجناية بالجاني وفهم الملاك في وجوب دفع الديَّة (عدم إهدار دم المسلم)، بأن الديَّة تثبت أوَّلاً وبالذَّات على الجاني وتقوم العاقلة أو الإمام بدفع الديَّة عنه. وفي عصرنا، إذا لم يكن للجاني عاقلة، فإنّ الدِّية لا تقع على نائب الإمام، ولا يمكن دفعها من الخمس أو سائر أموال المسلمين، والقول بجواز الدفع من بيت المال أشبه ما يكون بالأوهام والخرافات، فلا

---

(1) سورة النساء: الآية 92.

(2) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 19/ ص 300، الباب 2 من أبواب العاقلة، الحديث 1.

مناص من القول بثبوت دفع الدِّية على الجاني في عصرنا[1].

2 ـ 7 ـ طهارة جسد الشهيد وأجساد المعصومين (ع): إنّ جسد الإنسان يصبح نجساً شرعاً بالموت. ويستفاد من ظاهر الأدلَّة أنّ علَّة النجاسة هي الموت. وعلى هذا الأساس، فكل شخصٍ لامست يده جسد الميت، ينبغي له أن يغسلها ويغتسل لمسّ الميت. يقول صاحب الجواهر: المستثنى من هذه القاعدة الكلِّية أجساد المعصومين (ع) والشهداء. ففيما يخصُّ النبي (ص) ورد حديث[2] في أنَّه طاهر ومطهَّر، وتوجد رواية بشأن الزهراء (ع)[3]، ويتم في غيرهما من المعصومين (ع) بعدم القول بالفصل، وبالقطع بالاشتراك في العلَّة ولظهور ما دل على سقوط الغسل للشهيد[4] بعدم نجاسته بهذا الموت إكراماً وتعظيماً له من اللَّه الذي لا يعتبرهم أمواتاً[5] حيث يقول القرآن الكريم: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[6].

2 ـ 8 ـ إرث الجد للأب والجد للأم: حين يجتمع أجداد المتوفَّى لأبيه مع أجداده لأمه، كيف تنبغي قسمة التركة بينهم؟

يستفاد، من تحديد ميراث الجدين للأب والأم، من نصوص الرِّوايات التي تجعل الجد بمنزلة الأخ والجدة بمنزلة الأخت[7].

---

(1) النَّجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، ج43/ ص444 ـ 446.
(2) الحرّ العاملي، **وسائل الشّيعة**، ج2/ ص 928.
(3) النُّوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ج 2/ ص42، الباب 7 من أبواب الحيض، الحديث، 16.
(4) الحرّ العالمي، **وسائل الشّيعة**، ج2/ ص 698، الباب 14 من أبواب غسل الميت، 701.
(5) النَّجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، ج 5/ ص307.
(6) سورة آل عمران: الآية 169.
(7) الحرّ العاملي، **وسائل الشّيعة**، ج 17/ ص 448، الباب 6، من أبواب ميراث الإخوة والأجداد.

يقول صاحب الجواهر[1]: من الرّوايات الواردة، في شأن ميراث الأبناء والأخوات والأخوة، وكذلك من علّة الأفضيلة التي منحت للرجال على النساء، يمكن إدراك أنّ عدم وجوب الجهاد على النّساء وضرورة إعطائها النفقة... هو الذي أوجد الفوارق في كيفية قسمة الإرث بين الرجال والنّساء. والنتيجة المترتّبة على ذلك، أنّه في مقابل ذلك التّعامل مع النّساء الذي ينبغي للرجال أن يؤدُّوه بتحملهم نفقات النساء، ينبغي أن تراعى هنا أيضاً حقوق الرجال في قسمة الإرث. فضلاً عن أنّ الرّوايات التي تجعل الجدَّين بمنزلة الأخت والأخ تفيد هذا الحكم أيضاً. وعلى هذا فبإدراك الملاك يمكن أن يفهم أنّ سهم الجد سيكون كسهم الأخ، وسهم الجدة كسهم الأخت في الإرث.

2 ـ 9 ـ فسخ عقد الزواج بكشف العيب: عندما يعقد الرجل والمرأة عقد الوفاء، أحدهما للآخر في سبيل تكوين أسرة، فإنّ المفترض بهذا العقد أنّ يلعب فيه الصدق دوراً أساسياً، فتكشف جميع التفاصيل من أجل استمرار هذه العلاقة وديمومة هذا العقد. وبناءً على هذا، فإن كانت هناك قضايا ومعضلات، أو حقائق معيَّنة يمكن أن تكون ـ في حالة انكشافها ـ معوِّقاً يحول دون استمرار عقد الزواج، ففي هذه الحالة إذا أخفاها الرجل أو المرأة وأتم عقد الزواج[2]، وبعد عقده ظهرت تلك الحقائق، يمكن للطرف الذي وقع عليه الضرر أن يفسخ هذا العقد.

وتوجد، في أحكام فسخ النّكاح حالات من قبيل هذه الحقوق، للرجل والمرأة، نظراً لوجود عيب في أحدهما، يعدّ الجنون حالة من هذه الحالات،. فلو كان أحد الزوجين مجنوناً وأخفى هذا الأمر عن الآخر خلال العقد، ثم انكشف ذلك بعد الزواج، يحقُّ حينئذٍ للطرف المتضرِّر أن يفسخ عقد الزواج. لكن إذا كان كل من الرجل والمرأة فيه

---

(1) النَّجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، ج 39/ ص155.

(2) الحرّ العاملي، **وسائل الشّيعة**، ج14/ ص592 ـ 617، أبواب العيوب والتدليس.

عيب، ترى هل يكون من حقّ الإثنين: الرجل والمرأة أن يفسخا العقد أو أنَّه لا يحقُّ لكليهما الفسخ بسبب كونهما لم يتضررا، وهما متساويان في وجود العيب؟ يقول صاحب الجواهر: إنّ القول بأنّ لكليهما الحق في الفسخ لا يخلو من إشكال باعتبار ظهور النص[1] في اشتراط تضرُّر أحد الزوجين بوجود العيب في الآخر، بينما في حالة وجود العيب في كلا الزوجين ـ خصوصاً في الأمور المتعلِّقة بالمضاجعة ـ لن يتضرر أيّ منهما لاشتراكهما في وجود العيب[2].

2 ـ 10 ـ وطء الفتاة غير البالغة: في الموثقة عن أبي جعفر (ع)[3]: أنَّه ورد عن الإمام علي (ع) قوله: «**لا توطأ فتاة لأقل من عشر سنين**»، وقد استنبط الفقهاء من هذه الرواية أنّ علّة عدم جواز المضاجعة هو عدم اكتمال نضج الجهاز التناسلي، ومن ناحية أخرى، لما لم تكن لديها القدرة على تحمل مشاق الحمل، فسيلحق هذا العمل أفدح الأضرار النَّفسية والجسديَّة بتلك الفتاة التي لم تبلغ بعد، لذا فإنَّه لا يجوز وطء الفتاة التي عمرها أقل من عشر سنوات، فضلاً عن أنَّه حتى لو كانت تمتلك النمو الجسدي الكافي، فإنّ ذلك العمل يعدّ قبيحاً عقلاً.

ورغم أنّ الرواية واردة في واقعة خاصة، إلاَّ أنّ صاحب الجواهر[4] لأجل اكتشافه للعلة، ولأجل إجماع الأصحاب، يحكم بعدم جواز وطء الفتاة التي لم تبلغ بأيِّ شكل، ولا فرق في ذلك بين الزوجة الدائمة والمستمتع بها(الزوجة المؤقَّتة)، ويقول: مع أخذ اشتراك العلَّة بنظر الاعتبار، فإنّ تخصيص الحكم، في بعض الرِّوايات بكلمة «الزوجة» لا يتنافى والتعميم «**لأنَّ التَّخصيص بالذِّكر لا يقتضي تخصيص الحكم**».

---

(1) المصدر نفسه، ج14/ ص593، الحديث 3.

(2) النَّجفي، **جواهر الكلام**، ج 30/ ص 361.

(3) الحرّ العاملي، **وسائل الشّيعة**، ج 14/ ص 71، الباب 45، من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث 7.

(4) النَّجفي، **جواهر الكلام**، ج 29/ ص414.

دور المعارف البشريّة في الاجتهاد الفقهيّ

بحثٌ في منهج التحقيق

الشيخ صادق لاريجاني(*)

إنّ البحث عن دور العلوم، والمعارف البشريّة في عملية الاجتهاد بحثٌ نظريّ تترتّب عليه فوائد جمّةٌ. ومن هنا، يمكن اعتباره من المسائل المهمّة لعلم الأصول، أو فلسفة الفقه، إذا أردنا استعمال اصطلاح أكثر جدةً. وقد تعرضنا في كتابنا «معرفت ديني» **(المعرفة الدِّينيّة)** لكثيرٍ من المسائل ذات الصلة بهذا الموضوع. ولكن بما أنّ ذلك الكتاب كان ذا طابع نقديّ ـ حيث إنَّه ألّف للردّ على نظريَّة **«القبض والبسط»** ـ لم يمكن طرح كلّ التفاصيل ذات الصلة بشكلٍ واضح. وآمل أن أتمكّن من استعراض ما فاتني هناك في سلسلةٍ من المباحث الأخرى.

توجد مسائل عدةٌ، تستحق البحث والاهتمام، في مجال **«دور العلوم في الاجتهاد الفقهيّ»**، وكمقدِّمةٍ أشير إلى مجموعةٍ من هذه المسائل، لعلّ ذلك لا يخلو من فائدةٍ:

1 ـ ما هو منهج البحث في هذه المسألة؟

ومن هو المؤهّل، للحكم بأن للعلوم دوراً وتأثيراً على الاجتهاد

(*) أستاذ الدِّراسات العليا في الحوزة العلميَّة ـ قمّ.

تعريب: محمد حسن زراقط.

الفقهيّ؟ الدكتور سروش يؤكِّد أهمِّية النَّظرة العلم ـ معرفيَّة إلى الموضوع. ويقصد بها النَّظر إلى العلم من زاوية تاريخيَّة؛ أي إلى حركة هذا العلم ومسيرته من الخارج، مع تجنُّب الخوض في صوابية، أو خطأ الآراء المطروحة داخل العلم[1]. ولأجل عدم دخول هذه النَّظرة إلى قلب ميدان العلم تسمَّى نظرةً من الدَّرجة الثَّانية. ومن أهمّ النقاط الجديرة بالبحث هنا هو إثبات صحَّة، أو بطلان هذه النَّظرة إلى العلوم، وسيثبت في ثنايا هذه المقالة عقم هذه الطَّريقة بوضوحٍ كاملٍ.

2 ـ حدود علاقة الفقه بالعلوم الخارجية:

هل الارتباط والعلاقة الموجودة بين العلوم والفقه، شاملةٌ، أم هي جزئية وموردیَّة؟ وبعبارةٍ أخرى، هل هذه العلاقة تمرّ عبر قنواتٍ خاصةٍ، أم أنَّها علاقة مستغرقةٌ وكاملةٌ؟ يعتقد الدكتور سروش في مقالاته **(القبض والبسط)** بأن هذه العلاقة شاملةٌ وكلِّيةٌ، وقد ثبت بالبرهان عدم معقولية هذا النَّوع من التَّرابط[2]. والثابت أنّ كلّ العلوم سواء في ذلك الفقه و غيره من العلوم تنطلق من مجموعةٍ من المبادئ التصوُّرية، والتَّصديقيّة الخاصَّة، وارتباط العلوم ببعضها يتم عبر اشتراكها في بعض هذه المبادئ. إذاً لا بدَّ أن تكون هذه العلاقة جزئيةً، «وقنواتيةً» ولا بدَّ من إثبات ذلك من داخل العلوم، لا بالنَّظرة التَّاريخيَّة إلى العلوم المدّعى وجود علاقة بينها.

3 ـ ما هي قنوات التَّرابط بين العلوم؟

في نظريَّة «القبض والبسط»، ذُكِرت قنواتٌ متعدِّدةٌ للعلاقة بين المعرفة الدِّينيّة، وغيرها من المعارف. وهذه القنوات من قبيل العلاقة من

---

(1) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تيوريك شريعت[القبض والبسط النَّظري للشريعة]، ط1، ص 257، إلى 270.

(2) صادق لاريجاني، معرفت ديني [المعرفة الدِّينية]، ص 16 إلى 22.

جهة توقُّعاتنا من الدِّين، ومعرفة الدِّين والبيئة المحيطة بالمتكلِّم، وكذلك عن طريق تأثير النَّظريات المختلفة في فهم الكتاب والسنَّة وغير ذلك من القنوات. ورغم أنّ كل هذه القنوات المدّعاة مشكوكٌ في تأثيرها، إلاّ أنّ البحث عنها لا يخلو من الفائدة كما يبدو[1].

ولا شك في أن الفقهاء، اعترفوا بتأثير العلوم الأخرى على الفقه، سواء في كتبهم الفقهية، أم الأصوليّة[2]، سوى أصحاب الاتجاه المتطرف، الذين أنكروا دور العقل في استنباط الحكم الشَّرعي (رغم أن البعض يشكك في نسبة هذا المسلك إلى الإخباريين). وعلى أي حالٍ، فإن أصل هذه العلاقة مسلمة، ومعترف بها عند الفقهاء والأصوليِّين، غاية الأمر، أن النقاش وقع في حدود هذه العلاقة. ومن هنا، يتَّضح عدم صحَّة ما ذكره الدكتور سروش، في رده على مقالتي **«القلعة السلطانية»** من قوله: **«بيمن وبركة مقالات» «القبض والبسط»، التفت الفقهاء وعلماء الدِّين إلى «دور العلم غير الدِّيني في فهم الدين»**.

فإنّ الأصوليّين اعترفوا بهذا الأمر منذ قرون في مباحث الاجتهاد والتقليد، وفي مواضع أخرى مثل بحثهم عن حجِّية القطع والخلاف مع الدكتور سروش ينحصر في دعاواه الجزافية مثل «ارتباط المعارف بشكل كامل» و «نسبيَّة المعرفة الدِّينية»، و «منهجه في البحث»[3].

5 ـ ما هو معيار لزوم البحث في العلوم الدِّينية وخاصة الفقه؟

هذا المبحث من المباحث المهمَّة المرتبطة بـ**«دور العلوم في**

---

(1) المصدر نفسه، 96 إلى 132.

(2) كنموذج ومثال على ذلك، أنظر: الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه، ص250، طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ (قمّ)؛ والوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية، طبع مكتبة الصدر، طهران، الفائدة 36، ص 212.

(3) عبد الكريم، سروش، دعوى درويشي ووعده خاموش (دعوى الدروشة والوعد بالسكوت)، مجلة كيان، عدد 9، سنة 1371هـ.ش.

الاجتهاد»، وواحدةٌ من أهم المسائل التي تستحق الاهتمام، التفكيك بين أمرين:

الأمر الأوَّل: هو أنّ العلوم الأخرى غير الدِّينية كالفلسفة، والعلوم الإنسانيَّة، والعلوم التَّجريبيَّة، والتَّاريخ، هل لها علاقةٌ كلِّيةٌ أو جزئيةٌ بالفقه، أو ليس لها ربطٌ به مطلقاً؟

والأمر الآخر هو: ما هو سرّ البحث ولزوم الفحص عن هذه العلاقة في الفقه؟

فهاتان المسألتان لا تلازم بينهما: فإنَّه من الممكن أن لا تكون علاقة الفقه بالعلوم قطعيّةً، ولكن الفحص والتفتيش عنها في الفقه لازمٌ وضروريّ. وقد بحثت هذا الموضوع في كتابي المعرفة الدِّينية[1]، ولكن مع ذلك لا تزال ضرورة البحث عنها قائمةً، وقد خلط الكثيرون بين الأمرينَ كما سوف أشير إلى ذلك في هذه المقالة.

6 ـ هل المعرفة نسبيَّةٌ؟ بمعنى أنَّنا لا نستطيع الحديث عن أيّ حكمٍ قطعيّ في العلوم الدِّينية؟

7 ـ هل توجد ضروراتٌ دينيَّةٌ لا يعرف التحوُّل، والتبدُّل طريقاً إليها؟

وما هو معنى الضرورة الفقهيّة والدِّينية؟ وهذا الموضوع تعرضتُ له في كتابي «المعرفة الدِّينية» أيضاً[2].

(1) صادق لاريجانيّ، قبض وبسط در قبض وبسط ديكر[قبض وبسط في القبض والبسط]، خصوصاً 18 إلى 24.

(2) صادق لاريجاني، المعرفة الدِّينية، ص 88.

8 ـ ما المراد من النَّص الدِّيني وهل هناك نص؟

أحياناً قد يشكِّك بعض الأفراد في وجود «**النص**» في المتون (الدِّينية) ويرون أنَّه لا وجود لكلام هو نصّ في معناه ومدلوله (أي لا يحتمل معنًى آخر). وإنني أعتقد أن هذا الكلام يشتمل على مغالطاتٍ وأخطاء من ناحيةٍ منطقيَّةٍ، ومن ناحية فلسفة اللُّغة. وتظهر علاقة هذا البحث بموضوع «**دور العلوم في الاجتهاد**» في مسألة حمل النُّصوص والظواهر الدِّينية[1] على نتائج العلوم غير الدِّينية.

هذه بعض المسائل التي تستحّق البحث في هذا المجال، وهناك غيرها نترك ذكرها خوف الإطالة. وكلّ عنوان من هذه العناوين يمثّل موضوعاً مستقلاً للبحث، ولكن الاهتمام في هذه المقالة، سوف يتركَّز على النُّقطة الأولى، وهي أنَّه ما هو المنهج الذي ينبغي أن يُتَّبع؟ هل المنهج التَّاريخيّ والنَّظرة المعرفيَّة تنفع أم لا؟ وسوف يلاحظ القارئ أنّ هذه المقالة تعارض الاعتماد على النَّظرة التَّاريخيَّة. وقبل الدخول في البحث سوف أحاول استعراض دلائل هذا الموقف السَّلبي؛ لأنّ رفض الاعتماد على التَّاريخ في هذا المجال، سوف يكدر خاطر بعض الأشخاص المحبين للتاريخ العلميّ. رغم أنّ هذا الأمر غير لازم؛ وذلك لأنَّنا لا نريد نَفي أهمِّية البحث في تاريخ الأفكار، بل النِّزاع في أمرٍ آخر.

فإنَّه لا شكّ في أنّ البحث التَّاريخيّ عن سيرة الفكر، يوجب نوعاً من الإحاطة به، ويؤمِّن نظرةً جامعةً شمولية إليه، وأحياناً يتوقَّف الفهم الصحيح لبعض المسائل على المعرفة الكاملة بتاريخها. وكمثال على ذلك: نشير إلى النِّزاع حول أصالة الوجود، وأصالة الماهية. فلا يعلم المراد من هذا البحث إلاَّ بعد الاطِّلاع الكامل على تاريخ هذه المسألة. وأذكُر أنّ الشهيد مطهَّريّ أكَّد هذا الأمر في بعض كتاباته.

---

(1) المصدر نفسه، ص 191 إلى 197.

مضافاً إلى كلّ ذلك، فإنّ الاطّلاع على تاريخ العلم ربما يولّد بعض الأفكار في ذهن العالم، وأحياناً يعطيه العبر من خلال المعرفة بسقطات العلماء الفكريّة، أو بنجاحاتهم. ولا أعتقد أنّ منصفاً يمكنه الشكّ في هذه النقاط المثارَة... وما تريد هذه المقالة بيانه هو، أنّ النَّظرة التَّاريخيَّة إلى العلم لا تنفع في الحكم لصالح أحد الأقوال المطروحة داخل العلم؛ فالمعرفة بمنهج العلماء في بحثهم لا يشكِّل دليلاً على صحَّة ما أنتجوه، ولا مرجحاً لمنهج على منهجٍ. وربما لا تؤثّر النَّظرة التَّاريخيَّة على فهمنا للمسألة ذات التَّاريخ، بمعنًى أنَّه ماذا يحقِّق تحديد المسألة عند القدماء، للعالِم المعاصر؟ فإنَّه ربما لا تكون المسألة المطروحة قديماً عين المسألة المطروحة حاليّاً، وبدون الرجوع إلى التَّاريخ لا يمكن الجزم بالوحدة، أو التعدُّد، وأيّا كان الحال، فلا مانع من البحث العلميّ، ولو كان في مسألة مغايرة لما كان مبحوثاً عند القدماء تحت العنوان. وبعبارة أخرى، نحن ندافع عن «**محوريّة المسألة**»؛ أي أن يكون ما يطرح للبحث أصيلاً ومعقولاً. سواء كان عين ما طرحه القدماء أم غيره. وأؤكد على هذا الموضوع؛ لأنّ بعض الأساتذة في الحوزة يبدأون بأبحاثهم من أزمانٍ بعيدةٍ؛ ويهتمّون ببيان أن هذه المسألة أو تلك، طرحت عند الشيخ الطوسيّ، أو العلاّمة، أو المحقّق، أو الشهيد، أو غيرهم بشكلٍ آخر. فهل هذا النَّمط من الطَّرح التَّاريخيّ ضروريّ؟!... علينا أن نفتش عن المسائل والأبحاث النافعة والمعقولة، وأهمية الموضوع المبحوث لا تستمدّ من تاريخه.

ومن البديهيّ، أنّ هذا الكلام لا يتنافى مع الفحص، والتفتيش عن آراء كبار العلماء، إلا أنّ هذا ليس من ناحية البحث التَّاريخيّ، بل لأنّ آراء كبار العلماء في كلِّ علم لها أهميّتها في تكوين الرأي النهائيّ في المسألة المبحوثة.

نقطة أخيرة: إنّ نفي أهمِّية الأبحاث التَّاريخيَّة يعود إلى العلوم التي

لا ناحية تاريخيَّة لها، وإلا فلا معنى لهذا النفي. فعلم التَّاريخ تاريخي بطبيعته، وكذلك علم الرجال، وكذلك في الفقه عندما نعتبر الإجماع حجَّة لا نستغني عن البحث التَّاريخي عن آراء القدماء لتحصيل إجماع على حكمٍ أو نفيه، ولكن ما نرمي إليه في هذه المقالة أمرٌ آخر غير هذه الأمور.

1 ـ المعرفة من الدَّرجة الأولى والمعرفة من الدَّرجة الثَّانية:

يمكن تقسيم المعارف البشريَّة إلى قسمين: معارف من الدَّرجة الأولى، ومعارف من الدَّرجة الثَّانية. في المعارف من الدَّرجة الأولى، ينصبّ البحث على مسائل لا ربط لها بعلم آخر، كالبحث عن العدد، والتابع في الرياضيات. . .

أمَّا في معارف الدَّرجة الثَّانية فالمسائل المبحوث عنها ليست من هذا النَّمط، بل تدور حول علم آخر، كالمسائل التي تبحث في فلسفة الرياضيّات، أو في فلسفة العِلم. فهذه المسائل تدور حول القضايا، والمفاهيم، والمناهج المتَّبعة في معارف الدَّرجة الأولى. وأحياناً يعبّر عن معارف الدَّرجة الثَّانية بما بعد، أو ما وراء (Meta) فعندنا رياضيّات (Mathematics)، وعندنا ما بعد الرياضيّات (Metamathematics)، وعندنا منطق (Logic)، وعندنا ما بعد المنطق (Metalogic) وهكذا.

ومن أشهر التفكيكات في هذا المجال التفكيك، بين الأخلاق (Ethics)، وبين ما وراء الأخلاق (metaethics) (فتشخيص) ما هو حسنٌ، أو قبيحٌ مربوطٌ بالأخلاق. وأمَّا تشخيص ماهية «**الحسن**» و «**القبح**»، أو مثلاً إثبات أنّ القضايا الأخلاقيَّة واقعيَّةٌ، أو لا واقع لها، فهذا أمرٌ مرتبطٌ بما وراء الأخلاق، ومعرفةٌ من الدَّرجة الثَّانية. وكثيرٌ من فلاسفة الأخلاق كانوا يعتقدون بوجود اختلافٍ ماهويّ بين العلمين. فقضايا النَّوع الأوَّل قيَميَّةٌ ومعياريةٌ (Normative)، بينما قضايا النَّوع

الأوّل توصيفيّةٌ (descriptive). وصحَّة أو عدم صحَّة هذا التفكيك لا يضرّ بما قلناه آنفاً.

وهذا التفكيك بعينه جارٍ، في علم الفقه؛ فالحكم «**بوجوب صلاة الجمعة أو عدم وجوبها**» استنباطٌ فقهّي من داخل الفقه. وأمَّا على أيّ شيء استند هذا الاستنباط؟ وما هي مقدّماته؟ فأمرٌ «ما وراء فقهيّ»، يمكن طرحه في الأصول، أو في أيّ علمٍ آخر، لكنَّه في النهاية غير فقهيّ.

2 ـ النَّظرة التَّاريخيَّة والنَّظرة العقليّة (غير التَّاريخيَّة)

نظرتنا إلى العلوم، وحتى إلى المسائل المطروحة في العلوم يمكن أن تأخذ صورتين:

- أحياناً ننظر إلى العلم كمجموعةٍ من المسائل والقضايا، تبتني على مبادئ تصوُّريةٍ وتصديقيّةٍ متعدِّدةٍ. وما يربط العلم بما هو خارجه، هو هذه المبادئ التصوُّرية والتَّصديقيّة. فعندما ننظر إلى الفقه من هذه الزاوية، نرى فيه مجموعة من الأحكام المتعلِّقة بأفعال المكلفين. وفي هذا العلم يبحث عن ثبوت، أو عدم ثبوت هذه الأحكام؛ فيبحث مثلاً عن وجوب الخمس في أرباح المكاسب، أو عدم وجوبه وهكذا. . .

ولكن أحياناً ننظر إلى العلم من زاويةٍ أخرى، فنرى فيه مجموعة من الآراء الفقهية الصحيحة أو الباطلة. ونلاحظه بماله من امتداد عبر الزمان، فنبحث عن هذا الوجود الممتّد. وهذه النَّظرة تختلف عن النَّظرة الأولى تماماً، فهي نظرة تاريخيَّة بما للتاريخيَّة من لوازم، بخلاف النَّظرة الأولى التي هي عقليةٌ، ولا ربط لها بالتَّاريخ (سواء تاريخ المسألة، أم تاريخ العلم).

واختلاف هاتين النَّظرتين، يغيّر وجه سؤالنا الأصليّ. فعندما نسأل

«ما هي علاقة الفقه بالعلوم؟» علينا أن نحدِّد مرادنا من هذا السُّؤال، فهل نظرتنا هي تاريخيَّة (Historical) وتوصيفيّة (descriptive)؟ أو هي عقليّة (speculative) ومعياريّة (normative)؟ وهل سؤالنا عن المبادئ التي كانت تستند إليها آراء الفقهاء عبر التَّاريخ، أو أن هذه الآراء التي ربما تكون صحيحةً في نظرنا، وربما تكون فاسدةً، لكن كيف كانت تتبدَّل وتتغيَّر؟ وما هو دور العلوم في هذا التبدُّل؟

أو أنّ السُّؤال منصبّ على أمرٍ آخر، وهو أن الحكمِ الفلانيّ **«كوجوب صلاة الجمعة»** ما هو دليله؟ وما هي المبادئ التي يستند إليها؟ في هذا النَّوع من التساؤل لا علاقة لنا بتاريخ الفقه، وأقوال الفقهاء، إلاَّ بناء على حُجِّية الإجماع بشرائطه الخاصَّة. ومن الواضح أنّ منهجنا في الإجابة على هذا السُّؤال، سوف تكون استدلاليَّةً وعقليةً (Speculative).

والفرق بين نمطَي التساؤل واضحٌ جدّاً، سواء في المحتوى والمضمون، أم في منهج البحث. والأمر المهّم الباقي، هو أن البحث التَّاريخّي للإجابة عن السُّؤال الأوَّل، هل يساعد في الإجابة عن السُّؤال الثَّاني أم لا؟ سوف يتَّضح من الأبحاث الآتية أن الجواب هو النفي. فإن البحث التَّاريخي، لا يمكنه أن يأخذ دور الدَّليل في أيِّ بحثٍ علميّ، وعليه، فإنّ الرجوع إلى أقوال العلماء لن يعود علينا بأيِّ فائدةٍ في هذا المجال، إلاَّ من باب الاطِّلاع على تاريخِ المسألة والمساعدة على فهمها، والمعرفة بالحلول المحتملة التي طُرِحت عندهم، ولا علاقة لكلّ هذه الفوائد بترجيح رأيٍ على آخر.

نقد النَّظرة التَّاريخيَّة

إن سؤالنا الأساس، في هذا المجال هو: أنَّه في مقام البحث حول **«العلاقة بين الفقه والعلوم الأخرى»، هل ينفع البحث التَّاريخيّ، وهو الرجوع إلى أقوال الفقهاء عبر التَّاريخ للعثور على نوعٍ من العلاقة**

المدعاة، أو لا ينفع ذلك؟ وهل يستطيع البحث التَّاريخيّ إثبات هذه العلاقة، وأنّ التحوُّل الذي يطرأ على العلوم عامَّة ينعكس على الفقه أيضاً؟ أو أنّ ذلك (أي البحث التَّاريخيّ) عاجزٌ عن إثبات هذه الدعوى؟

سوف يثبت بأدنى تأمُّل أنّ الرجوع إلى أقوال الفقهاء لا يثبت وجود هذه العلاقة؛ وذلك لوضوح أنّ ربط الفقهاء، واستنادهم إلى العلوم في آرائهم الفقهيّة لا يثبت أن هذا الرَّبط صحيحٌ وواقعيّ. ولتوضيح هذه الفكرة نضرب هذا المثال: إذا وجدنا أن بعض الفقهاء يعتقدون بوجود الرَّبط، بين بحث أصالة الوجود، أو أصالة الماهية، وبين المسألة الأصولية التي تبحث حول تعلّق الأمر بالفرد، أو بالطَّبيعة، وهذا البحث على علاقة مباشرة بمسألة إمكان تعلق قصد القربة بالفرد. هذا الرَّبط المدّعى من قبل بعض الفقهاء، أو الأصوليّين، لا ينتج أن العلاقة قائمةٌ حقيقة، وفعلاً بين المسألة الفلسفيَّة الأولى والمسألة الأخرى الأصوليّة.

وهذه النكتة، أثرتها للمرة الأولى في ردِّي على الدكتور سروش في نظريته: «القبض والبسط». فهو قد ادّعى: أنّ سرّ التحوّل والتغيّر في المعارف الدِّينيّة (بل في كلِّ معرفة بشريَّة)، أن هذه المعارف على ارتباط وثيق بالمعارف غير الدِّينيّة، وبأشكالٍ متعدِّدةٍ. فكلما طرأ تحولٌ على المعارف غير الدِّينية، انعكس على المعارف الدِّينية تلقائياً.

ومن هنا، تتولّد «التَّوصيات المعرفيَّة» (إيبستمولوجيك) والتي هي غير قَيِميَّة: «**إذا أردتم معرفة دينيَّة عصرية فعليكم بعصرنة معارفكم غير الدِّينية**»[1].

وقد اعتمد لإثبات مدّعاه على أدلَّةٍ من جملتها استقراء آراء الفقهاء. وإشكالنا عليه، هو أن البحث المعرفي، أو التَّاريخي لا يستطيع إثبات

---

(1) المقصود من الظَّاهر هو الكلام الذي يدلُّ على معنى ويحتمل غيره احتمالاً ضعيفا-من المترجم.

هذا المدعى، وهو الرَّبط بين الفقه وسائر العلوم. فالبحث التَّاريخي مهما كانت له فوائده، لا يمكنه أن يغني عن الدليل. وكما قلنا من قبل: فإنّ ربط بعض الفقهاء، بل كلهم لفقههم بالعلوم غير الفقهيّة، لا يدلُّ على وجود الرَّبط حقيقةً وواقعاً. وبالتالي، لا يثبت تلك التوصيّة المعرفيَّة التي أطلقها الدكتور سروش.

وأجاب عن اعتراضنا: «**بأن هذا الكلام في غاية الضعف، فلنفرض أن جميع العلماء تصرفوا بهذه الطَّريقة، سوف يأتي الناقد المحترم، ويقول: بأن فهم جميع هؤلاء العلماء للشريعة غير صحيح، والفهم الصحيح للشريعة هو ما أقوله أنا. ولكن من الواضح أن قوله هذا، هو رأي من داخل المعرفة الدِّينيّة، وجزءٌ منها، وليس من خارجها؛ ولذا سوف يتعّرض لقراءة «علم ـ معرفيه»... وعلى أيّ حالٍ هو نزاعٌ في داخل المعرفة، وليس نزاعاً «معرفتياً»... وبالنِّسبة «لعالم المعرفة»، الفهم الصحيح للشريعة والفهم الخاطئ لها، كل منهما مسبوق بمعلومات خارجيّة. فهو يتكلّم عن فهم الشَّريعة لا عن الفهم الصحيح لها، بل ليس من صلاحيته الحكم في هذا المجال. لذلك لا مجال (لقولك) لعلّ جميع العلماء أخطأوا في بنائهم لمعرفتهم الدِّينيّة على أساس خاصّ. فإنّ فهم الشَّريعة، هو مجموع هذه الأخطاء والإصابات... فلو كان العلماء مخطئين في فهمهم وربطهم لمعرفتهم الدِّينية بغيرها، فهو فهم أيضاً. وهذا الفهم الخاطئ هو محلّ بحثنا وليس البحث في إثبات خطئه أو صوابيته**»[1].

يتَّضح من جوابه هذا، أنّ الإشكال والاعتراض عليه لم يتَّضح. فإنَّه لا شكّ في إمكان النَّظر إلى آراء الفقهاء من زاوية «علم ـ معرفيَّة» والكلام في أنّ هذه المعلومات التي نحصل عليها من هذه النَّظرة، هل

---

(1) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تيوريك شريعت ص 228، 229.

يمكن أن تؤسّس لتوصيّة أم لا؟ إنّ اعتراضنا، هو أن النَّظرة «**العلم ـ معرفيَّة**»، لا يمكنها أن تثبت أن فلسفة العلم مؤثرة في الفقه، لنحكم بأنَّه على كل فقيه أن يدرس فلسفة العلم أيضاً. فالنَّظرة «**العلم ـ معرفيَّة**»، يمكنها إثبات أن بعض الفقهاء، بل كلّهم (وهو فرض غير واقعيّ) بنوا فقههم على فلسفة الفقه مثلاً، وهذا الادعاء حتى لو كان صحيحاً لا ينتج توصيةً لأيّ فقيهٍ. فالفقيه يمكنه القول: إنّ الفقهاء الذين اعتمدوا على فلسفة العلم في فهمهم، هم مخطئون. ولا يمكن أن يكون خطأ أحد الفقهاء حجَّة على غيره. إذاً، وبناءً، على ما مرّ كيف يعقل إلزام هذا الفقيه، وتوصيته بدراسة فلسفة العلم؛ لأنّ لها علاقةً بالفقه، ولأنّ تغيّرها سوف يؤثّر على الفقه.

وقول الدكتور سروش «**ليس من صلاحيَّة (العالم المعرفيَ) أن يحكم في هذا المجال**» هو عين ما نقوله، ولكن نحن نقول طالما لا يحقُّ لنا الحكم بالخطأ أو الصواب لا يحقُّ لنا التوصية أيضاً. فحتى يتمكَّن المعرفيّ من التوصية والإرشاد، عليه أن ينزل من موقع المتفرّج، ويدخل إلى الميدان، ليرينا أيَّ المسائل الفقهيّة بنيت على أمور غير فقهيّة. وهذا العمل مضافاً إلى اعتراف الدكتور **سروش**، بأنَّه ليس من صلاحيات عالِم المعرفة، فإنَّه يدخله إلى ساحة الفقه ومبانيه. ليس عجيباً أن يقول الفقيه وبناءً على أبحاث من الدَّرجة الأولى(أي من داخل الفقه) بأن المسائل الفقهي تغيرهاة مرتبطةٌ بمسائل غير فقهيّة. بل هو اجتهادٌ إلى جانب غيره من الاجتهادات، وهو الأمر الذي لم يفعله الدكتور **سروش**. ومدّعانا هو أنّ القول بالتَّرابط بين العلوم، ومن جملتها ارتباط الفقه بسائر العلوم، ليس بالأمر السهل حتى ندَّعيه بهذه البساطة.

ومن هنا، يتَّضح أن الاستقراء حتى لو كان صحيحاً وحُجّة، يمكنه إثبات الرَّبط بين المعارف، فقط، عندما يثبت وجود ذلك بين المعارف نفسها، لا بين رأي الفقهاء، وتلك العلوم المدّعى تأثيرها في الفقه. فإذا

استطعنا إثبات أنّ هذه المسألة الفقهيّة الفلانية مرتبطةٌ بقضيَّةٍ فيزيائيّةٍ، وهكذا تابعنا الفحص والتفتيش، وأثبتنا أيضاً حجِّية الاستقراء، عندها يمكن دعوى التَّرابط بين الفقه، وبين غيره من العلوم، ولكن لا علاقة لهذا العمل بآراء الفقهاء.

وصفوة الكلام المتقدِّم هي: **أنّ البحث التَّاريخيّ العلم معرفيّ لا ينتج توصيةً للعلماء والفقهاء، ولا يمكنه كذلك إثبات الرَّبط الواقعيّ بين العلوم.**

4 ـ الإشارة إلى كلام بعض المنتقدين

رأيت مؤخّراً، في كتابات البعض انتقاداً للكلام المتقدِّم، وقولاً بعدم تماميّته. والأدلَّة التي أقيمت لذلك لا ترجع إلى مُحَصَّلٍ، وتدلّ على عدم درك مغزى الكلام الذي ذكرناه، رغم الجهد الصادق الذي بذله الكاتب المحترم. فقد ورد في كلامه:

«**أوّلاً**: وعلى ضوء هذا الكلام، يكون علماؤنا قد جمعوا الرطب إلى اليابس، وخلطوا الحابل بالنابل، غافلين عن استفادتهم في معرفتهم الدِّينية من مقدّمات لا ربط لها بالنتيجة المطلوبة. وهذا الكلام إن تمّ سوف يولد الشّكّ في جهود العلماء والماضين، ويشكّك في كلِّ المعرفة الدِّينيّة.

ثانياً: لو كانت موارد الاستفادة من المعارف غير الدِّينية في فهم الدِّين قليلةً، فلا تستحقّ العناية والاهتمام. ولكن عندما نرى أنّ هذه الموارد أكثر ممَّا يتصوَّر المرء بنظرة أوَّليةٍ، فسوف يقوى احتمال الرَّبط الواقعيّ بين المعرفة الدِّينيّة وغيرها، ويضعف احتمال الخطأ في الرَّبط، إلى أن يصل إلى درجة الصِّفر عندما يزداد عدد الموارد التي نرى فيها التَّرابط قائماً.

ثالثاً: بمجرَّد أن يستفيد أحد العلماء من مقدِّمةٍ معيَّنةٍ، لإثبات مدّعاه، سوف يأتي غيره ليرى، أنّ هذه المقدِّمة تدلّ على المدّعى أو لا تدلّ، وهذا المقدار كافٍ في إثبات المدّعى. فإنّ المدّعى هو التَّرابط في مقام الإثبات لا في مقام الثُّبوت. والارتباط في مقام الإثبات هو أن يضطّر العلماء لدراسة مقدمةٍ ما لإثبات مقصودهم، رغم أنهم ربما يصلون في نتيجة البحث إلى أنّ هذه المقدِّمة لا دخل لها في إثبات المطلوب...

رابعاً: إذا أردنا أن نعترض بهذه الطَّريقة، فعلينا أن نشكوك في علاقة الفقه بعلم الأصول، والمنطق، والصرف، والنَّحو؛ وذلك لأنو العلماء ربما كانوا مخطئين في استفادتهم من هذه العلوم»[1].

هذه الإشكالات كما قلت لا محصّل لها، وناشئة عن الخلط في البحث وتضييع المدّعى الأساسيّ. وفي رأيي لو أن الكاتب المحترم قرأ كتابي «المعرفة الدِّينية»، بدقّة، لما ذكر هذه الإيرادات.

ولكن لأجل توضيح الفكرة سوف أقدّم بعض الإجابات عن هذه الإشكالات.

جواب الإشكال الأوَّل: عندما نحتمل أن بعض الفقهاء أخطأوا في استنادهم إلى معرفةٍ بشريَّةٍ، لا شكّ في أنّ لازم هذا الكلام أنهم ربطوا بين أمرين غير مرتبطين. ولكن ليس معنى ذلك أنهم **«جمعوا رطباً إلى يابس، وخلطوا الحابل بالنابل»**. والناقد المذكور استند إلى تعابير شاعريّة أكثر ممَّا اعتمد على نكتة أصليّةٍ، وإلاّ فإنّ أدنى تأمُّلٍ يثبتُ له أن أدق الاستدلالات الرياضيّة المعقَّدة، ربما تكون باطلةً لعدم وجود الرَّبط بين المقدِّمات والنتائج، ولا يكون ذلك خلطاً للحابل بالنابل. فمثلاً

(1) المصدر نفسه.

عندما يقول **المحقق الأصفهاني (الشيخ محمد حسين) بعدم التضاد والتَّماثل بين الوجوب والحرمة**، ويثبت ذلك ببرهان علميّ دقيقٍ، طبعاً نتيجة كلامه عدم الرَّبط بين «**التضاد والتَّماثل**»، وبين «**استحالة الجمع بين الوجوب والحرمة**». ثم يأتي المحقق الخراساني بعده ويدَّعي وجود الرَّبط بين الاثنين، يكون قد ربط بين أمرين لا ربط بينهما. وليس هذا خلطاً للحابل بالنابل، بل هو نوعٌ من الخطأ، لا أكثر. والجمع بين «الرطب واليابس» يتصوَّر عندما يكون عدم الرَّبط واضحاً بيّناً. وليس عندما ينتفي الرَّبط الواقعيّ، وإلاّ فإنّ أكثر الاستدلالات الخاطئة، والدَّقيقة في آنٍ، هي من هذا النَّوع.

وما نريد إثباته هو أن مجرَّد دعوى الفقهاء وجود التَّرابط بين أمرين، لا يثبت وجود الرَّبط واقعاً بينهما. فربما كانوا مخطئين، وكلّ دعوى تحتاج إلى دليلٍ، ومجرَّد قول الفقهاء ليس دليلاً.

وهذا الكلام من الوضوح بمكان بحيث لا يمكن أن يشكك فيه أحد، يتعجب الكاتب قائلاً: «**الفقهاء غافلون عن استفادتهم في فقههم من مقدّمات لا ربط لها بالمدّعى...**».

هذا التعجب عجيب. أو ليس المخطئون في كلِّ الأخطاء الشائعة غافلين عن استنادهم إلى أدلَّة لا ربط واقعيّ لها بالمدّعى، إذا كان المحقّق **الأصفهانيّ** يعتقد بأن الحكم باستحالة الجمع بين وجوبين أو بين وجوب وحرمة، على أساس التضاد أو التَّماثل خطأٌ شائعٌ، أليس معنى هذا أنّ كلّ من ادعى التضاد، أو التَّماثل بين الأحكام مخطئٌ، قد استفاد من مقدِّمة لا ربط واقعيّ لها بالمدّعى؟!

والأعجب من هذا كلّه أنّ الكاتب يدَّعي أنّ: «**هذا الكلام لو تمّ فسوف يولد الشَّك في جهود العلماء الماضين ويشكك في كلِّ المعرفة الدِّينية**». أنا لا أعلم صاحب معرفة يقبل كلام العلماء السابقين بلا دليل؛ فقد سمعنا أنّ الفقهاء والأصوليِّين اعتبروا الإجماع حجَّة في الأحكام الشَّرعيَّة مع ألف قيد

وتشكيكٍ، ولكن لم نسمع بأنّ «**آراء العلماء جميعاً**» حجَّة عقلية في سائر العلوم. وما ندَّعيه ونريد إثباته لا يزيد عن هذا المدعى البديهيّ والضَّروريّ من ناحيةٍ معرفيَّةٍ، وهو أنَّه «**لا يمكن التَّسليم بأيِّ قولٍ من دون دليلٍ إلاَّ إذا كان من البديهيَّات**» فمجرَّد دعوى العلماء للربط بين نوعين من المسائل، لا يثبت وجود الرَّبط الحقيقيّ الواقعيّ بينها.

وهذا الادعاء المنهجيّ المعرفيّ، ليس تشكيكاً في المعرفة الدِّينيّة. فهو شك واحتمالٌ قبليّ لا بعديّ، شكٌّ قبل الدخول إلى ميدان البحث والتحقيق، وعلى كلّ محققٍ أن يجعله مصباحه الأصليّ في عمليَّة البحث، بحيث لا يقبل أيّ دعوى دون دليلٍ. وهذا هو ما يقوم به العلماء عملياً. وأمَّا بعد البحث والتحقيق فربما تبيّن صحَّة الكثير من دعاوى العلماء، وأقوالهم، بل الواقع خارجاً على هذا النَّحو... ومن الواضح أنّ كلّ من يتصدّى للبحث في مسألةٍ فهو مشككٌ في آراء العلماء السابقين له، وإلاّ لا يكون محقّقاً بل يكون مقلِّداً. نعم، عندما يقوده البحث إلى جهةٍ أو تبنِّي رأيٍ فنراه يخرج من دائرة الشَّك غالباً ويتبنَّى رأيّاً خاصاً به أو يختار أحد الآراء.

جواب الإشكال الثَّاني:

الإشكال الثَّاني مبنيّ على الاستفادة الخاطئة من حساب الاحتمالات. وقبل توضيح سرّ هذا الخلط، نذكّر بالنتيجة الغريبة لهذا الكلام: وهي أنَّه لا يمكن ردّ أو رفض أيّ خطإٍ شائع (بناء على الكلام المذكور فيما تقدم)؛ وذلك لأنَّه وفقاً لحسابات الكاتب والناقد سوف يرتفع احتمال الصدق في هذا الرأي الخاطئ الذي شاع إلى أن يصل احتمال الخطأ فيه إلى الصِّفر[1]، وهذا الكلام لا يقبل به مبتدئٌ فضلاً عن محققٍ.

---

(1) أبو القاسم فنائي، مجلة نقد ونظر، السنة الأولى، العدد 3 و 4، ص 290 ـ 291.

لنفترض أن كل الفيزيائيّين والفلكيّين إلى الآن يقبلون نظريات بطليموس في علم الهيئة، فهل هذا الاتفاق ينزل احتمال خطإ هذه النَّظريات إلى الصِّفر، وبناءً عليه لا يمكن لكوبرنيكوس أن يردّها؟! ولنفترض أيضاً أنّ جميع الفقهاء والأصوليّين يعتقدون حتى الآن بعدم إمكان الجمع بين الوجوب والحرمة في موضوع واحدٍ؛ لأنَّه من الجمع بين الضدَّين، ألا يحقّ لعالمٍ كالشيخ **الأصفهانيّ** أن يردّ هذا الكلام لمجرَّد أن احتمال خطئه قد وصل إلى الصِّفر؟!

أظن أنّ التخبّط في هذا الاستدلال، أوضح، من أن يتفوّه به أيّ طالب علمٍ.

ولكن ما سر هذا الخلط والخبط؟

أمورٌ عدَّةٌ، يمكن أن تكون وراء هذا الخلط:

الأوَّل: أنّ بعض المحققين قد يبطل بعض الآراء الشائعة، بوساطة الدَّليل والبرهان. في موردٍ كهذا لا معنى للحديث عن: «تراكم الاحتمالات إلى أن تصل درجة احتمال الخطأ إلى الصِّفر». فلنفرض أنّ عدداً كبيراً من الفقهاء، ذهبوا إلى القول بالتَّرابط بين الفقه، وبين غيره من العلوم. ثمّ يأتي فقيهٌ ويتبيَّن له بالدليل والبرهان، أن لا ترابط بين الاثنين. فهنا لا معنى للاحتجاج عليه بتراكم الاحتمالات. فعلم «المعرفة» الذي ينحصر عمله بالدِّراسة التَّاريخيَّة للعلم لا يدخل إلى ميدان المعرفة. ولا يمكنه التمسُّك بتراكم الاحتمالات للوقوف إلى جانب أحد الرأيين. . .

الثَّاني: إنّ من شرائط تزايد قوَّة الاحتمال، أن لا يكون هناك ترابطٌ بين الاحتمالات الموجودة في حادثةٍ. . ففي مجال بحثنا، من الواضح أنّ استفادة العلماء من مقدّماتٍ غير دينيَّة، ليس بالأمر النادر. ولكن هذه الاستفادات تقوّي احتمال العلاقة بين الفقه وغيره من العلوم، في ما لو

كانت النكتة التي دعتهم إلى الاعتماد على المقدِّمات غير الدِّينيّة متعدِّدةً. وأمَّا عندما يكون الدَّافع إلى ذلك أمراً واحداً، فلا يمكن تقوية هذا الاحتمال. فعندما يرى أحد الإخباريّين الذين لا يجوّزون الاعتماد على العقل، أنّ الفقهاء اعتمدوا على العقل في اكتشاف الحكم الشَّرعيّ، فإنَّه سوف يحكم بأنّ جميع هؤلاء الفقهاء مخطئون في ذلك. ولا يقوى عنده احتمال العلاقة بين الفقه والعقل.

الثَّالث: أنّ الناقد المحترم، يظنّ بأن «**الارتباط الواقعيّ**»، أمرٌ وحدانيّ، تنصب عليه القيم، الاحتمالية المختلفة فيقوى، إلى أن نصل إلى درجة اليقين بوجوده، ولكن الواقع على خلاف ذلك تماماً. فإنّ الفقهاء ادعوا أنواعاً من العلاقة في موارد مختلفةٍ، ولم تنصبّ دعاواهم على أمرٍ واحدٍ: فأحدهم ادّعى ذلك الرَّبط في فرع من فروع باب الغصب، وآخر من ولاية الفقيه، وثالثٌ في إمضاء البيع، ورابعٌ في كذا.. وعندما نريد حساب الاحتمالات، علينا أن نعثر على موردٍ واحدٍ، انصبّت عليه دعاوى الفقهاء وتراكمت فيه، لا أن نخترع من عندنا عناوين انتزاعيّةً، وجوامع بعيدةً.

نعم، لو كان الفقهاء في مقام البحث عن الارتباط الكلِّيّ، لصحّ الكلام المذكور، ولكن البحث الآن في مقام استقراء أقوال الفقهاء في الفروع الفقهيّة المختلفة، وقد قلنا بأن تعدُّد الفروع الفقهيّة يمنع من تراكم الاحتمالات على النَّحو الذي ظنّه الناقد.

هذه هي بعض النكات التي جعلت الاستدلال المتقدِّم مغالطةً. وعلى أيّ حال، قلنا: إن بطلان هذا الدَّليل من الوضوح بمكانٍ، بحيث لا يحتاج إلى إطالة الكلام فيه.

جواب الإشكال الثَّالث:

هذا الإشكال تولد من الخلط بين مسألتين مختلفتَين، فإنَّنا تارةً

نهدف إلى إثبات التَّرابط بين الفقه وبين غيره من العلوم، الأمر الذي يدَّعيه الدكتور في مقالاته «**القبض والبسط**» بل يعتبره سرّ التحوُّل والتغيُّر في المعارف الدِّينية بشكل عامّ. وقد أجبنا عن هذه النَّظريَّة، بأنّ البحث التَّاريخي والمعرفيّ قاصرٌ عن إثبات هذا المدّعى مضافاً إلى إمكان البرهان على عدم التَّرابط في بعض الموارد.

وأخرى نهدف إلى أمرٍ آخر، وهو أنَّه ما السرّ الذي يقف خلف البحث الفقهيّ؟، وأيُّ شيءٍ يدفع الفقيه إلى البحث والتنقيب الفقهيّ؟ هذه المسألة تختلف عن المسألة الأولى بوضوحٍ. وناقدنا قد خلط بين الأمرَين، حيث يقول:

«**بمجرَّد أن يستفيد أحد العلماء من مقدِّمةٍ معيَّنة، لإثبات مدّعاه سوف يأتي غيره، ليرى أنّ هذه المقدِّمة تدلّ على المدَّعى، أو لا تدلّ؟ وهذا المقدار كافٍ في إثبات المدّعى**». ثم يسمِّي هذا النَّوع من التَّرابط «**الترابط في مقام الإثبات**». فإذا تجاوزنا الاختراع البارد للمصطلحات، فإنّ غاية كلامه، أنّ احتمال صدق أيّ دعوى كافية لدفع الآخرين إلى البحث. هذا الكلام صحيحٌ في ما إذا أدخلنا عليه بعض الإصلاحات وقد بحثته بالتفصيل في كتابي «**المعرفة الدِّينيّة**»[1]، وأحد الإشكالات التي أوردتها على الدكتور سروش، هو غفلته عن أنّ المصحّح للبحث الفقهيّ هو مجرَّد الاحتمال العقلائيّ لوجود الحكم، ولكن هذا أجنبيّ عن محلّ كلامنا، وهو أنّ «**الباحث المعرفيّ**» لا يمكنه إثبات وجود العلاقة بين الفقه، وبين غيره من العلوم بوساطة البحث التَّاريخيّ.

جواب الإشكال الرابع:

يتَّضح ردّ هذا الإشكال بالرجوع إلى ما تقدّم؛ فإنَّنا قبل الحديث عن

(1) يوجد في الأصل الفارسي ما ترجمته «إن الاحتمال سوف يرتفع إلى أن يصل درجة الصِّفر»، ومن الواضح كونه غير مراد. (المعرب)

ارتباط الفقه في كثير من تفصيلاته، نستثني بعض المسائل المحدَّدة في الفقه نفسه. مثلاً: إنّ المجتهد الذي يريد استنباط حكم شرعيّ يمكنه الرجوع مباشرةً إلى الأخبار، والآيات، نعم، بعد رجوعه إلى الأخبار، سوف يواجه التَّعارض بينها، وسوف يواجه أخباراً عامَّةً وأخرى خاصّةً، ومطلقاً ومقيداً، وعليه أن يتدبّر حلاً ليتمكَّن على ضوئه من استنباط الحكم الشَّرعيّ. والمعرفة بوجود هذه الإشكاليات لا تتوقَّف على الرجوع إلى علم الأصول، بل يتبيَّن وجودها بالرجوع إلى الفقه وحده. في مقابل هذه الأمثلة التي ذكرناها هناك مجموعةٌ من المسائل لا يشعر الفقيه الخالي الذِّهن من أصول الفقه بوجودها، وهذه المسائل يمكن التَّشكيك في ارتباطها بالفقه وعلاقتها به. ولكنَّ هذا لا يؤثّر على لزوم الفحص في علم الأصول؛ لأنّ المعيار في لزوم الفحص هو «احتمال الارتباط عقلائيّاً لا القطع به».

بناءً على ذلك، أقصى ما يمكن لناقدنا أن يقوله هو: إنّ هذا الاحتمال موجودٌ في كلِّ العلوم، وعلى الفقيه أن يطلّ على سائر العلوم أثناء بحثه.

لقد قلنا في كتاب «**المعرفة الدِّينية**» أثناء استعراضنا للردّ على توصيات نظريَّة «**القبض والبسط**» أن الكبرى في هذا الاستدلال صحيحةٌ بالكامل، وهذه الكبرى هي: أنّ الفقيه الذي يحتمل احتمالاً عقلائيّاً وجود مقدِّمةٍ مّا في علمٍ من العلوم يمكن أن تؤثّر في نتيجة اجتهاده، فالعقل يحكم عليه، بلزوم البحث عن هذه المقدِّمة. إلاّ أنّ الكلام حول المصاديق المندرجة تحت هذه القاعدة الكلّية؛ فالدكتور **سروش** يدَّعي أنّ جميع العلوم والمعارف مترابطةٌ ومتداخلةٌ. وهذا الكلام في غاية الإجمال والإبهام، وقد وقع الناقد في الخطإ عينه، فإذا كان المراد من: «**كلّ العلوم مترابطةٌ**»، أنّ كلّ حقول المعرفة ترتبط ببعضها إجمالاً، ولو من طرفٍ بعيدٍ، فهو كلامٌ صحيحٌ [وهذه الموافقة مسبوقة بتحقيق]، ولكن هذا لا يُثبِت أكثر من

كون بعض القضايا الدِّينية مرتبطةً ببعض القضايا من خارج الدِّين، وكلّ موردٍ يحتمل فيه الارتباط ووجود العلاقة لا بدَّ من التحقيق فيه والبحث عنه، وكثيرٌ من المسائل والمعارف غير الدِّينيّة تقع خارج حدود دائرة هذه العلاقة، ولا يحتمل وجود علاقة لها بقضايا الدِّين ومسائله. ومثال ذلك: البحث في الرياضات التحليلية للفقيه الذي يبحث عن حكم الشَّكّ في عدد الركعات، فإن هذا الفقيه لا يشعر بأدنى حاجة إلى هذا العلم في المجال المذكور، وهكذا غيره من العلوم.

وإذا كان المراد من هذه المقولة [كلّ العلوم مترابطةٌ] أنّ كلّ قضايا ومسائل العلوم مترابطةٌ ببعضها؛ بحيث تكون كلّ مفردةٍ من هذه المسائل متعلِّقةً بكلِّ المفردات الأخرى من سائر العلوم؛ إذا كان هذا هو المراد، فهو كلامٌ ضعيفٌ غاية الضعف، ودعوى كبيرةٌ يمكن ردّها بكثير من الموارد التي يُقطَع بعدم التَّرابط فيها، أضف إلى ذلك، أنّ احتمال الارتباط في بعض الموارد ضعيفٌ إلى حدٍّ لا يحرك رغبةً بالبحث عند أيّ باحث وقد ذكرنا في كتاب «**المعرفة الدِّينية**»[1] أنّ البحث والتحقيق أمرٌ عقلائيّ، ولايمكن لأيّ باحث أن يبدّد ذخيرة عمره وراء تفحص الاحتمالات البعيدة، وغير العقلائيّة، بل نجده يسعى خلف الاحتمالات العقلائيّة لإثباتها أو ردَّها.

والدكتور سروش أحياناً يدّعي الارتباط الإجماليّ بين العلوم، وأحياناً أخرى يشير إلى الارتباط التفصيليّ بين مفردات القضايا، وهذا ما عالجناه بالتفصيل في كتابنا «**المعرفة الدِّينية**»[2].

5 ـ بحثٌ مشابهٌ في فلسفة العلم

افتُتِح في السنوات الأخيرة، بحثٌ مشابهٌ لبحثنا المنهجيّ، هذا في

---

(1) صادق لاريجاني، معرفت ديني، ص 88، 310 و311.

(2) المصدر نفسه.

فلسفة العلم، بل يمكن القول بأنَّه متَّحدٌ معه بمعنًى من المعاني[1].

وهو ما يطرح في فلسفةِ العلمِ (Philosophy of Science) حول أنّ فلسفة العلم وتاريخه تمثّلان مقولتينِ متَّحدتين أم أنهما مقولتان أجنبيّتان؟ يبدو لي أن هناك مجموعةً من الأصول والمبادئ النَّظريَّة تكمن وراء هذا النِّزاع الفكريّ، وتسبّبه، والنِّزاع حول المعيار في اختلاف العلوم وتمايزها أمرٌ قديمٌ، إلاَّ أنَّه لم يجد جواباً واضحاً وصريحاً، وإن مسألة اتحاد تاريخ العلم وفلسفته مسألة أكثر عمقاً، ولا تختصر بالنِّزاع حول معيار تمايز العلوم. وتتركَّز الأسئلة المختلفة حول هدف العلم وغايته، ومنهجه لتحدّد وحدة فلسفة العلم وتاريخه أو انفصالهما، والرأي المعروف في هذا المجال هو الحكم بالتغاير بين العلمَين، رغم أنهما قد يتكاملان في مقام البحث والدِّراسة، فهدف المؤرّخ يختلف تماماً عن هدف الفيلسوف وغايته، المؤرّخ يشتغل على الحقائق التَّاريخيَّة، فيبحث عن كيفية توصّل **كوبرنيكوس** إلى نظريّته، وكيف استطاع إثباتها، وما هي ردة فعل معاصريه على اكتشافاته، وكل هذه الاتجاهات توصيفيّة (Descriptive)، وليست نظريات علميَّةً، فهي تتحدَّث عن حادثةٍ تاريخيَّة. أضف إلى ذلك، أنّ المؤرّخ غالباً ما يسعى إلى تدوين المعطيات التَّاريخيَّة بصورة قصةٍ منظَّمةٍ منسجمةٍ تكشف عن سيرورة تكامل العلوم. وعلى أيّ حالٍ، إنّ هذه الأهداف والاشتغالات تختلف اختلافاً جوهريّاً عن أهداف فيلسوف العلم، ومشاغله.

فإنَّه تشغله أسئلة أخرى من قبيل: كيف يمكن أن نتقدم بالعلم إلى الأمام؟ ما هو المنهج الصحيح للبحث العلميّ؟ وهذه الأسئلة تأخذ بالفيلسوف إلى وادي التقييم (Evaluation)؛ ولذا فإنّ أكثر أبحاث الفيلسوف تحمل صبغةً قبليةً (Apriority) ومعيارية (normative)... من

---

(1) المصدر نفسه ص14 و 19.

هنا يتبيَّن إمكان طرح الفرق الجوهريّ بين عمل المؤرّخ، وعمل الفيلسوف بصيغةٍ أخرى هي: الفرق بين عالم الحقائق وعالم القيم والمعايير. وبناءً على هذا، فإنّ الحديث عن تاريخ العلم لا يخدم هدف فيلسوف العلم؛ لأنَّه لا يريد أن يعرف كيف كان العلم، بل يريد أن يعرف كيف ينبغي أن يكون. وفي المقابل، فإنّ فلسفة العلم لا تخدم هدف المؤرّخ؛ لأنَّه لا يهدف إلى مقارنة النَّظريات وتقييمها بل إلى تنظيم الحقائق والإخبار عنها.

ولقد طرح «رونالد جير» (Ronald Giere) في إحدى مقالاته، تقريراً آخر لهذا الرأي التقليديّ، فهو يعتقد أنّ فلسفة العلم معياريّةً (normative)، وبما أنَّنا لا يمكننا استخراج معيار من الحقائق الصرفة، فلا يمكن أن يكون لتاريخ العلم أيّ أثر، أو فائدة في فلسفته، رغم أنَّه قد يولِّد بصيرةً لدى الباحث، ولكنَّه لا يمكنه أن يصدِّق أو يدعم هذه البصائر؛ لأنّ هذه البصائر أو الأفكار قد تتولّد من دون الرجوع إلى تاريخ العلم... ومن جهةٍ أخرى لا يجوز لفلاسفة العلم أن يستعبدوا التَّاريخ؛ لأنّ نقد النَّظريّات السَّابقة من أولى اهتماماتهم. ويعتقد «جير» أن هذا الرأي مقبولٌ من قبل كثيرٍ من فلاسفة العلم.

هذه النَّظريَّة المطابقة للمواصفات (Standard) واجهت إشكالات من جهتين:

أوَّلاً: يدَّعي جمعٌ من فلاسفة العلم مثل: **آغاسي وغرانبام**، وغيرهما عدم إمكان تاريخ العلم دون الرجوع إلى الفلسفة، وأنّ أكثر الكتابات التَّاريخيَّة من هذا النَّوع مليئةٌ بالدعاوى الفلسفيّة المطوية وغير المصرّح بها.

ثانياً: هناك فلاسفة آخرون أمثال: **كون، وتالمن، ولاكاتوش، وفايرابند**، يؤمنون بأنّ وظيفة الأبحاث الفلسفيَّة هي تنقيح المعايير،

ولكنهم في الوقت عينه يعتقدون بعدم إمكان القبول بأيٍّ طرح فلسفيٍّ يبتعد عن تاريخ العلم. فلو أنّ فيلسوفاً تبنّى في باب القبول العقلانيّ للنظريّات (Rational Theory Acceptance) نظريَّة يترتَّب عليها أنّ تاريخ العلم من أوَّله إلى آخره غير عقلانيّ، فلا يمكن القبول بهذه النَّظريَّة في باب العقلانيَّة، ويمكن الاستفادة من النتيجة المذكورة لإبطال تلك النَّظريَّة على طريقة برهان الخلف.

إذا صحّ ما يذكره هؤلاء الفلاسفة، سوف يكون تاريخ العلم وفلسفته متَّحدَين، ولا يمكن النَّظر إليهما كمجالَين لا يتداخلان.

وهذا الرأي تواجهه مجموعةٌ من الصعوبات أهمّها إشكالُ الدَّور الذي يخطر في الذِّهن لأوَّل وهلة وحاصله: إذا كان تاريخ العلم موقوفاً على فلسفته، وكانت فلسفة العلم موقوفةً على تاريخه؛ حيث إنّ عليها أن تطرح معايير قد تجلَّت عبر تاريخ العلم، ففي هذه الحالة سوف نبتلي بالدَّور الباطل، فلا الفلسفة تغدو ممكنةً، ولا تاريخ العلم يكون ميسوراً.

ويمكن طرح المشكلة ببيانٍ آخر: إذا كان أكثر تاريخ العلمِ قد كتب بقلم فلسفيّ غير دقيقٍ وناقصٍ، فما هو المبرّر لاختبار الطُّروحات الفلسفيَّة (Models) بوساطة محكّ هذا التَّاريخ. وكذلك إذا كانت المعايير الفلسفيَّة لا تستطيع أداء حقّ تاريخ العلم، فلماذا يكون محتاجاً إليها؟

وتوجد بعض الإشكالات التي تحتاج إلى حلّ وهي باقية حتى لو قبلنا أنّ التَّاريخ مؤثّرٌ في فلسفة العلم، وهذه المسألة- هي إلى أيّ حدّ يجب أن يتطابق التَّاريخ مع إعادة بناء المعايير (Normative reconstruction). وذلك لأنّ الكلّ متفقون على أنّ تاريخ العلم ليس عقلانيّاً دائماً.

وبناء عليه، فما المشكلة في أن يطرح فيلسوف ما العقلانيَّة (Rationality) بشكلٍ تجعل كثيراً من حقب تاريخ العلم غير عقلانيَّة؟ ويعتقد لاري لودن أنّ هذه الأسئلة لم تجد، حتى الآن جواباً مناسباً.

6 ـ حلّ لاري لودن:

بعد أن يستعرض لودن كلام طرفيَ النِّزاع، ويبيِّن أنّ الأسئلة المطروحة أعلاه، لم يقدم التَّاريخانيُّون لها جواباً شافيّاً، يقدم هو بنفسه حلاًّ لهذه المعضلة، سوف نحاول تلخيصَه في ما يأتي. ولا ينبغي إغفال أنّ **لودن** نفسه من المدافعين عن مقولة الارتباط بين فلسفة العلم، وتاريخه، إلاّ أنَّه ينظر إلى هذه العلاقة بشيءٍ من التضييق. وهو يصرف جُلَّ اهتمامه إلى حلّ مشكلة الدَّور التي تقدمت الإشارة إليها، ويحاول دفعها بنحوٍ من الأنحاء.

يميّز **لودن** ـ بدايةً ـ بين التَّاريخ العينيّ، وبين حكاية المؤرّخين عنه. وهذا التمييز واضحٌ في حدّ ذاته إلاّ أنَّه كثيراً ما يُستعمَل لفظٌ واحدٌ للدلالة على المعنَيين. وأمَّا هو، فيميِّز بينهما في التسمية، ويسمِّي التَّاريخ العينيّ الواقعيّ بـ «**التَّاريخ 1**» والتَّاريخ التقريريّ أو المحكيّ بـ «**التَّاريخ 2**»، وبعد ذلك، يقدم طرحَه لحلّ الإشكاليَّة على النَّحو الآتي:

في «**التَّاريخ 1**» نصادف ردّاً أو قبولاً لبعض النَّظريات، يدَّعي أكثر العلماء بداهة معياريّة قويّة (Strong Normative Intuition) تجاهها. ويمكن القول بأنّ كلّ أو أكثر الموارد الآتية من هذا النَّوع:

1 ـ حوالي سنة 1800م، كان من المعقول تماماً رفض الميكانيك الأرسطيّ، واستبداله بالميكانيك النيوتونيّ.

2 ـ حوالي سنة 1900، كان من المعقول جدّاً أن يترك الأطباء الطبّ النجانسيّ إلى الطب العقاقيريّ (Pharmacological).

3 ـ حوالي سنة 1890، كان من المعقول ردّ نظريَّة سيلان الحرارة.

4 ـ بعد سنة 1920، لم يعد مبرراً لأحد أن يعتقد ببساطة الذرات الكيميائية (وعدم كونها ذات أجزاء).

5 ـ بعد سنة 1750، لم يعد مقبولاً التَّصديق، بأن النُّور يسير بسرعةٍ لا متناهية.

6 ـ بعد سنة 1925، صار الإيمان بالنَّظريَّة النِّسبيَّة العامَّة أمراً معقولاً.

7 ـ بعد سنة 1830، لم يعد من الممكن القبول بالتقويم الإنجيليّ، ككاشفٍ حقيقيّ عن تاريخ الأرض.

ويرى لودن أنّ هناك قضايا أخرى متعدِّدة تتضمَّن بنحوٍ ارتكازيّ مجموعةً من بديهيَّاتنا حول قبولنا بأمرٍ أو ردِّنا له. وهو يسمِّي هذه البديهيَّات بـ «البديهيَّات الما قبل تحليلية» وبالتأكيد، فإن هذه المجموعة هي طائفةٌ صغيرةٌ من التَّاريخ العلميّ (**التَّاريخ ـ 1**). والارتكازات التي تعتمد عليها الأمثلة المتقدِّمة أكثر صراحةً ووضوحاً، من الارتكازات التي تبتني عليها المعايير الكلِّية، والانتزاعيّة التي تطرح لعقلانيَّة قبول، أو ردِّ النَّظريّات التي تواجهنا.

يعتقد بأن مجموعة الأمثلة المتقدِّمة يمكن أن تكون نقطة انطلاقٍ لأيّ نظريَّةٍ، تحاول تقديم معايير لتقييم كيفيّة قبول العلماء لنظريَّةٍ معيَّنةٍ، أو ردّهم لها.

ويبقى هنا سؤالان هما:

الأوَّل: ما هي علاقة هذه النَّظريَّة بالتَّاريخ؟ أي ما هي دخالة التَّاريخ بفلسفة العلم وفق هذه النَّظريَّة؟

الثَّاني: قد يكون طرح **لودن** أهلاً لحلّ إشكال الدَّور، ولكن ما هو المبرّر لقانون الرجوع إلى التَّاريخ؟ وما هو الذي دفع هؤلاء الفلاسفة نحو الرجوع إلى التَّاريخ؟

حاصل جواب لودن عن السُّؤال الأوَّل: أنّ التَّاريخ يرتبط **بفلسفة العلم** من زاويتين مهمتين:

أوّلاً: تسعى فلسفة العلم عبر الرجوع إلى البديهيّات الترجيحيّة المتعلّقة بـ «**التّاريخ 1**» أن توضح وتضفي الصراحة على معيار العقلانيّة المضمر في هذه البديهيّات.

ثانياً: تأييد أيّ طرحٍ أو نموذجٍ (Model) فلسفيّ للعقلانيّة ينبغي أن يتشكّل بوساطة الرجوع إلى «**التّاريخ 2**» ليعلم إمكان انطباق هذا الطّرح على بديهيّاتنا الترجيحيّة في الموارد الخاصّة، أو عدم انطباقها.

وينبغي الالتفات إلى أنّ رجوعنا إلى التّاريخ في هذه النّظريّة، لا يدلُّ على أهمّية آراء العلماء من ناحية أنهم علماء، بل للحصول على الموارد التي نملك تجاهها بديهيّاتٍ ترجيحيّة (Preferred Intimation).

وفي الحقيقة، إنّ الرجوع إلى التّاريخ يمكنه تدعيم فلسفة العلم، من حيث كونه ينتهي بالبديهيّات المعياريّة، وليس لكوننا نعثر في التّاريخ على مجموعةٍ من الآراء، وهذه النكتة سوف تَتضح أكثر فيما يأتي.

وأمّا حول السُّؤال الثّاني الذي نعتقد أنّه يشير إلى نكتةٍ في غاية الأهميّة. فإنّه يمكن القول: إنّ منشأ هذا النّوع من النّظريات، هو نوعٌ من النسبويّة حول الواقع والإيمان به؛ لذا يقول لودن بصراحةٍ، بما أنّنا لا نملك معياراً واضحاً في الفلسفة ذاتها؛ أي أنّ الفلسفة من هذه الناحية عقيمةٌ وغير منتجةٍ، فنحن مضطرُّون للرجوع إلى غير الفلسفة لاختيار الطّرح الأنسب حول العقلانيّة، ولا نملك غير التّاريخ العينيّ للعلم. لنفترض أنّنا واجهنا طرحَين متعارضين للعقلانيّة (في ردٍّ أو قبول النّظريات) هما (MR1 و MR2) ولنفترض أنّ كلّ واحدٍ منهما منسجمٌ بلحاظ أجزائه، وعناصره الدّاخليّة. فكيف يمكن أن نحاكمهما فلسفيّاً؟ وذلك لأنّ كلاّ من الطرحَين يدّعي الاشتمال على خصائص الاختيار العقلانيّ، ومن الواضح أيضاً أنّ انتخاب وترجيح أحد الطرحين متوقفٌ على صحّة أحدهما أو ثالث لهما. ومن هنا تواجهنا مشكلة من رتبةٍ أعلى

(Meta-Problem) لا تنحل إلاَّ بالرجوع إلى أمر فوق نظريات العقلانيَّة نفسها.

ومدّعى لودن هو أنّ ذلك «**الأمر الفوق**» الذي بوساطته، وعلى أساسه نقارن بين نظريات العقلانيَّة، نعثر عليه في «**التَّاريخ 1**»، وهو مجموعة بديهيَّاتنا الترجيحيَّة. وقد ذكر لودن هذه المسألة بشكلٍ أكثر عموماً، وصراحةً في فصلٍ آخر من كتابه. فهو يبحث في هذا الفصل حول ضرورة تاريخ الفكر (History of Idea)، وحول الإشكالات الأساسيَّة التي تطرح في هذا المجال، ويتعرض لعين الإشكاليَّة المطروحة حول فائدة تاريخ العلم بالخصوص، ولكنَّه يطرحها بصورة عامَّة ويوسّعها لتاريخ الفكر بشكلٍ عام؛ ومفاد هذه الإشكاليَّة أنَّنا في تقييمنا لأيّ نظامٍ من الأفكار، لا يمكننا التمسُّك بتاريخ التحوُّل الذي يطرأ على هذه الأفكار، بل إن التَّاريخ يبدو، وكأنه أجنبيّ في هذا المقام. فالاستفادة من تاريخ متحولٍ، وتطوُّر فكرةٍ ما في تقييم هذه الفكرة، يستبطن مغالطةً منطقيَّةً، وهي أنَّنا نختبر صدق، أو كذب قضيَّةٍ من خلال منشإ ومسيرة تلك القضيَّة عينها (Genetic Fallacy).

يرى لودن أن الحقّ يكمن في الجهة المقابلة لهذه النَّظريَّة تماماً، ويقول: لأجل الحصول على تقييم معقول لأيّ فكر، لا بدَّ لنا من مراكمة معلوماتنا عن التحوُّل التَّاريخيّ لهذا الفكر، وبدون هذا الغنى التَّاريخي لا يمكن الحصول على تقييم مقبولٍ.

ولكن ما هي جذور ومنطلقات هذا الخلاف النَّظريّ؟ إنّ أساس هذا الاختلاف يرتدّ إلى النَّظرة حول ماهية وهدف التقييم العقلاني للفكر. فالشخص الذي يعتقد بأن التقييم العقلانيّ لابد أن يكون ناظراً إلى الصدق المضموني للفكر، ولو باعتبار درجات الصدق الاحتمالّي، في هذه الحالة لا علاقة لتاريخ الفكر بتقييمه. فيمكن لأيّ فكرةٍ مهما كان تاريخها أن تكون صادقة، ويعتقد **لودن** أنّ مشكلتنا تكمن في أنَّنا لا

نملك وسيلةً للحكم بصحَّة، أو سقم أي نظريَّةٍ، أو نظام فكريّ، حتى على مستوى الاحتمال (الاحتمال المرجح)؛ وعليه، فلا بدَّ من الرجوع إلى عوامل أخرى، وأفضل العوامل المساعدة هو الرجوع إلى «**التكامل بحسب حل المعضلات**»، وهذا هو الحلّ الذي اقترحه لودن نفسه للترجيح بين النَّظريات (وقد اعتنى ببحثه بالتفصيل في الفصول الأولى من كتابه)[1].

والهدف من نقل آراء لودن - الذي هو من النسبويّين ـ هو توضيح السرّ الكامن خلف تأكيد فلاسفة العلم هؤلاء على الرجوع إلى تاريخ العلم. وقد تبيّن أن فيلسوفاً نسبويّاً **كلودن**، يقرّ بأنَّه عندما يكون معيار معقوليّة الأفكار هو صدقها، لما كان لتاريخ العلم أيّ ربطٍ بالتقييم ولكان أجنبيّاً عن هذا المقام.

7 ـ علاقة فلسفة الفقه بتاريخه

ما أوردناه حول رأي لودن في مسألة العلاقة بين فلسفة العلم وتاريخه، يرتبط أوثق الارتباط بما مرّ في صدر هذه المقالة. ونحن نصّر في هذه المقالة وفي «**المعرفة الدّينية**»، على أنّ النَّظر في تاريخ فكرةٍ ما لا علاقة له بتقييمها والحكم بصدقها، فإنَّنا لو افترضنا أنّ كل الفقهاء عبر التَّاريخ استفادوا من المعارف البشريَّة غير الفقهيّة في فقههم، فإنّ هذا لا يثبت كون أحكام الفقه، وفهمهم بشكلٍ صحيحٍ مرتبطٌ بسائر المعارف البشريَّة؛ فإنّ احتمال كون الفقهاء مخطئين في رجوعهم إلى المعارف البشريَّة، احتمالٌ محفوظٌ، وما لم يثبت التَّرابط بين الفقه وغيره من العلوم، ولا يمكن التوصية بتحصيل العلوم الأخرى اعتماداً على ملاحظة

(1) الأبحاث الآتية تعتمد على كتاب لاري لودن

Larry Laudan, Progress and its Problems, p 155 - 165.

تاريخ الفقه. خاصّة عند من يرى خطأ الفقهاء عبر التَّاريخ، كما هو موقف الإخباريين من الأصوليِّين.

والهدف من إعادة البحث أمورٌ:

أوَّلاً: لنرى أنّ النكات التي طرحها لاري لودن حول لزوم الرجوع إلى تاريخ الفكر، هل تصدق في مورد تاريخ الفقه؟

ثانياً: لنرى كيفيّة رجوعه إلى التَّاريخ، وهل هي ملاحظةٌ تاريخيَّةٌ صرفةٌ، أم أنَّها مقترنةٌ بمحاولة كشف البديهيَّات المعياريّة؟

يمكن أن تشتمل فلسفة الفقه، كما فلسفة العلم على مسائل متعدِّدةٍ، ونحن ولأجل الدقة وتسهيل البحث، سوف نركِّز بحثنا حول الرَّبط بين الاستنباط الفقهيّ وبين المعارف غير الفقهيّة. وقد اتضح في أواخر الفصل السابق أن الذي ألجأ لودن إلى الرجوع، إلى التَّاريخ هو نوعٌ من الشَّك في إمكان الحصول على علم بصدق فكرةٍ ما، وحتى فقدان الاحتمال المرجح.

وإذا غضضنا الطَّرف عن خطإ هذا التَّشكيك في فلسفة العلم، فلا بدَّ لنا من التساؤل حول صحَّة التَّشكيك المذكور في محلّ بحثنا.

ويبدو لي أن البحث عن الارتباط بين الفقه، وبين غيره من العلوم، يأخذ شكلاً آخر. إنّ ارتباط «**استنباط الحكم**» بالمعارف الخارجيّة شبيهٌ باستنتاج الحكم من المقدِّمات التي ترتبط باستنباط ذلك الحكم، إمّا عن طريق التصوُّر، أو عن طريق التَّصديق. وفهم هذه العلاقة أحياناً يكون قطعيّاً وميسَّراً، ولا نجد داعياً للتشكيك في كشف هذا النَّوع من الارتباط بشكلٍ كلي. وقد يدَّعي البعض أنَّنا لا نملك وسيلةً لترجيح إحدى النَّظريات على غيرها لإثبات صدقها، ولكن لا نعتقد أن أحداً حتى ـ النسبويين ـ يشكّك في دخالة المقدِّمات في استنتاج الحكم؛ لأنّ هذا النَّوع من الشَّك من أكثر أنواع الشَّك «**لامعقولية**» حيث إنَّه يقفل باب

الحوار. وأعتقد أنَّنا نواجه مسألةً من هذا النَّوع في مقامنا هذا؛ أي علاقة العلوم البشريَّة باستنباط الأحكام الشَّرعيَّة. توضيح ذلك: أنَّنا نؤمن بدخالة بعض العلوم والمعارف في تشكيل فهمنا الصحيح كدخالة المقدِّمات في الوصول إلى النتيجة، وكمثال على ذلك: لو افترضنا أن الدَّليل الوحيد على لزوم قصد المسافة في وجوب التقصير على المسافر هو روايةٌ واحدةٌ (مثلاً موثقة عُمَّار)، في هذه الحالة يمكن القول بضرس قاطع: إنّ استنباط هذا الحكم مبنيٌّ على العلم بمفردات الرواية، وقوانين التكلّم، وحجِّية الظهور. . . إلخ، وهذا الارتباط ثابت منطقيّاً ولا مجالَ للشكّ فيه.

بناءً على ذلكَ يمكن القول: إنّ علاقة بعض مسائل فلسفة الفقه بتاريخ الفقه، تختلف عن علاقة فلسفة العلم(الأبحاث العلم ـ منهجيَّة (Methodologique) بتاريخ العلم. ولو فرض صحَّة استدلال لودن حول الحاجة إلى تاريخ العلم، فلا يمكن تطبيقه حول العلاقة بين فلسفة الفقه وتاريخه.

وهنا لا بدَّ من الانتباه إلى مسألةٍ في غاية الأهميّة، وهي أنَّه عندما نتحدَّث عن استنباط الحكم، وعلاقته بالعلوم الخارجيّة لا بدَّ من ملاحظة الأدلَّة الدِّينية، مضافاً إلى الملاحظات العقليّة والمنطقيَّة؛ فربما كان للشارع موقف خاص، من دخالة بعض الأدلَّة غير الدِّينية، بحيث لا يضفي عليها الشَّرعيَّة، ولا يمنحها الحجِّية. وتوجيه إمكان ذلك يُطلب من أبحاث الأدلَّة العقلية في علم الأصول في مقام مناقشة أدلَّة الإخباريِّين.

وننتقل الآن إلى الكلام حول السُّؤال الثَّاني:

تقدم في الفصل السادس (من هذه المقالة) أنّ طريقة رجوع لودن إلى تاريخ الفكر والعلم، ليست جمعاً محضاً لآراء العلماء ونظرياتهم،

بل هو يشتمل على نوع من المحاكمة المعيارية (Normative) من جانب فيلسوف العلم أيضاً. وبناءً عليه، فإنَّه حتى لو قبلنا بما ذكره لودن من لزوم الرجوع إلى التَّاريخ، فإن ذلك لا ينبغي أن يكون محضَ مراقبةٍ، ومشاهدةِ علم معرفيَّة لأقوال العلماء، بل إننا دائماً بحاجةٍ إلى نوعٍ من المحاكمة الَفلسفيَّة والمعياريّة. ولكن الفرق الموجود بين لودن، وبين فيلسوفٍ مخالفٍ له، يكمن في التمسُّك بالمعايير الكلِّية وغير الكلِّية. ففلاسفة العلم، وأكثر المفكِّرين في العلوم المختلفة لا يرون أن تقييم فكرةٍ مّا موقوفٌ على الرجوع إلى تاريخ تلك الفكرة، بل يلجأون إلى معايير كلِّيةٍ للتقييم والمحاكمة، بينما يرى لودن أنّ أساس تقييم أيّ فكرةٍ ينبغي أن يقوم على محاكماتٍ معياريّة وشهوديَّةٍ متعلِّقةٍ بالجزئيات. وعلى أيّ حالٍ، فقد اتضح أنّ المراقبة العلم معرفيَّة، من قبل عالِم معرفة لا تؤدِّي إلى نتيجةٍ تُذكر ما لم تتضمَّن محاكمةً لصحَّة وسقم النَّظريات المراقبة؛ ولذا لا تتضمَّن أي توصيةٍ أبداً. فالعالم المعرفيّ الذي يراقب آراء العلماء السابقين دون المحاكمة بينها، لا يحقُّ له أن يوجّه أيّ توصيةٍ إلى علماء الدِّين، ليعلمهم كيف يعملون لتكامل معرفتهم الدِّينية (سواء كان ذلك بالرجوع إلى المعارف البشريَّة أم غيرها. . .).

وتوجد نكتةٌ مهمَّةٌ أخرى حول السُّؤال الثَّاني لا بدَّ من طرحها: حتى لو افترضنا أن آراء العلماء مهمَّةٌ ومؤثِّرةٌ في هذا النَّوع من المسائل، وبالتالي كان البحث التَّاريخيّ عن آراء العلماء الماضين مهمّاً، فإنَّه لاشك في اتفاق آراء العلماء، والفقهاء على أن إثبات وجود العلاقة بين استنباط الأحكام الفقهية، وبين العلوم الأخرى لا يكون بالرجوع إلى التَّاريخ؛ فالفقهاء والأصوليُّون صرّحوا مراراً بأن الإجماع ليس حجَّةً في المسائل الأصولية، حتى لو اعتبرناه حجَّةً في الفقه، بشروطٍ خاصَّةٍ محدَّدةٍ.

وعليه يمكن القول، بأنَّه لو سلَّمنا بضرورة الرجوع إلى آراء الماضين

من العلماء، فإن نتيجة هذا الرجوع هي «**عدم فائدة ذلك في خصوص العلاقة بين الاجتهاد والمعارف الأخرى**».

وصفوة القول: إنّ مسألة «**علاقة الاجتهاد بالعلوم الأخرى**»، مسألةٌ مبنيَّةٌ على منهجٍ عقليّ ونقليّ، بمعنى الرجوع إلى نصوص الكتاب والسنَّة (بناءً على البحث الذي يطرح في علم الأصول حول حجِّية الأحكام العقليّة، أو عدم حجيّتها)، وليس المنهج الحاكم في هذه المسألة منهجَاً تاريخيّاً، بمعنى الرجوع إلى طريقة عمل المفسِّرين والفقهاء. فلو أن كلّ الفقهاء استندوا في اجتهادهم إلى المعارف البشريَّة، لا يكون هذا دليلاً على لزوم بناء فقهنا، بمعنى معرفتنا الصحيحة للأحكام الشَّرعيَّة على المعارف البشريَّة أيضاً.

وارتباط الفقه بغير هذا المعنى، بالمعارف البشريَّة الأخرى، سوف لن يترتَّب عليه أي توصيةٍ تذكر؛ وعندما يتوقَّف الفهم الصحيح للأحكام الشَّرعيَّة على المعارف الخارجية، في هذه الحالة وحدها يمكن توصية الفقهاء بتطوير فقههم على ضوء تطوُّر معارفهم الإنسانيَّة، وهذا الأمر لا يحصل بنظرةٍ معرفيَّةٍ صدفةٍ.

الاجتهاد وجدل الأصالة والمعاصرة

قراءة في التّجربة الفقهية للشهيد مرتضى مطهّري

الشّيخ حيدر حب اللّه(*)

تمهيد:

قد يكون من غير المألوف أن يكتب الإنسان عن النتاج، أو المنهج، الفقهي عند عالمٍ تميَّز، بالدَّرجة الأولى، بدراساته الفلسفيَّة والكلاميّة التقليديَّة والمعاصِرة، ولم يُعرَف عنه بروزه على الصعيدين الفقهي والأصولي، لكن، ومن جهةٍ ثانية، قد يكون لهذه الوضعيَّة ميزةٌ أخرى، وهي تتبع هذا النتاج الفقهي الأصولي المحاط بسلسلة محكمة من العقليَّات والفلسفات الحديثة؛ لمعرفة هل ثمة جديد أملاه هذا المحيط العقلي الجديد أو لا؟

وهذا هو بالضبط ما نواجهه مع مفكّر كبير كالشهيد مرتضى مطهَّري (ت: 1979م)؛ فقد عُرِف مطهّريّ بنشاطاته العقلية الفلسفيَّة والكلاميَّة القديمة والحديثة، وحتى عندما دخل المجال التَّاريخي (السيرة) والحقوقي، غالباً ما حكمته نزعة فلسفيَّة؛ أي أنَّه ـ وكما سنلاحظ ـ كان يقرأ، دائماً، البعد الفلسفي سواء على صعيد فلسفة التَّاريخ أم فلسفة

(*) أستاذ في الحوزة العلميّة ورئيس تحرير مجلّة «المنهاج» اللّبنانيّة.

الوقائع التَّاريخيَّة وتحليلها، كما في قراءته للسيرة الحسينية، أو للمجتمع والتاريخ، أم على صعيد فلسفة الأحكام كما في دراسته المشهورة عن نظام حقوق المرأة في الإسلام، وهكذا...

لكنَّ الشهيد مطهَّري، علاوةً على قراءاته الفلسفيَّة للتشريعات الدِّينية، دخل في قراءات استنتاج فقهي واستنباط علمي للأحكام، وقد برزت على هذا الصعيد قراءته الفقهية لمسألة الحجاب في الإسلام وستر الوجه والكفّين، كما برزت دراسته للأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، وكذلك الجهاد، والربا والفائدة البنكية، وعقد التأمين و...كما أطلّت دراسات أخرى على بُعدٍ منهجي للفقه وأصوله، كدراسته للاجتهاد ولشخصيَّة، كلٍّ من السيد محمد حسين البروجردي والشيخ محمد بن الحسن الطُّوسي، إضافة إلى دراسات أخرى متفرّقة[1].

ويلاحظ الدّارس للشهيد مطهَّري، أنَّه نَدَر، إن لم نقل انعدم ـ في حدود التتبّع ـ وجود دراسات تحقيقية، تعالج البُعد الفقهي والأصولي عنده، وبصورة تجمع ما له صلة بهذا البُعد، وتسلّط الضوء عليه، مع الاعتراف بأنّ بعض الجوانب التي تقع على تماس مع البعد الفقهي الاجتهادي، جرى قراءتها على صعيد البعد الاجتماعي، أو السِّياسي، أو

---

(1) خصّصت المجلّدات 19 ـ 20 ـ 21 من المجموعة الكاملة لأعمال الشهيد الشيخ مرتضى مطهَّري، الصَّادرة عن دار «صدرا للنشر» في إيران، لقسم الحقوق والفقه، وقد جمعت فيها الدِّراسات الآتية: 1 ـ نظام حقوق المرأة في الإسلام 2 ـ مسألة الحجاب 3 ـ أجوبة الاستاذ على انتقادات مسألة الحجاب 4 ـ الأخلاق الجنسية في الإسلام والغرب 5 ـ أصول الفقه 6 ـ الفقه 7 ـ إلهامات من شيخ الطائفة الطُّوسي 8 ـ مزايا وخدمات السيد محمد حسين البروجردي 9 ـ مبدأ الاجتهاد في الإسلام 10 ـ الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر 11 ـ الجهاد 12 ـ الربا والفائدة 13 ـ الضمان 14 ـ حول الاقتصاد الإسلامي 15 ـ الإسلام ومتطلّبات (حاجات) العصر (في جزأين) 16 ـ الإسلام وحاجات العالم المعاصر 17 ـ القانون الإسلامي وأشكال التَّنمية والتحوّل في العالم المعاصر.

الثَّوري، أو الفكري عنده، الأمر الذي يلاحظ عليه استبعاده ـ مع كامل التقدير له ـ كوصلةٍ فقهية.

وبعبارة أخرى، ومع أنّ مطهّريّ ـ كما سنلاحظ ـ لم تبدُ عنده آليات فقهية جديدة داخل عمق عمليَّة الاستنباط، لكن الأُفق العقلاني الذي استحضره في العلوم الفقهية كافٍ لكي تدرس شخصيته من هذه الزاوية أيضاً، وتُستدعى بعض المعطيات التي جرت قراءتها في زاوية أخرى إلى الدائرة الفقهية بغية تثويرها فعلاً وتأثيراً في هذه الدائرة، الأمر الذي يخدم بالدَّرجة الأولى، الفقه نفسه. ومن هنا، ستكون هذه الإطلالة، عبر هذه الصَّفحات، بمثابة بداية جدّ أوَّلية، لاستحضار جهود منهجيَّة تتصل بالفقه خدمة للفقه نفسه.

وهذه الجهود تندرج في السياق العام الحاكم على الخطاب الفكري والدِّيني للمطهَّري؛ وهو، كما يراه بعض الباحثين[1]، سياق النَّزعة الدِّفاعية، مع الإقرار بتجاوزه لهذه النَّزعة، أحياناً، في ما يتجلّى في تجديداته وتطويراته الفكرية والثقافيَّة.

ومن جهتنا، سنسعى لتلمّس أبرز الخطوط التي تبدو معالمَ لمنهج التعاطي الذي سلكه الشهيد مطهَّري في علمي الفقه وأصوله، وذلك ضمن نقاط محدَّدة وموجزة، أبرزها:

1 ـ القراءة التَّاريخيَّة

لم تعهد الدِّراسات الفقهية والأصولية، كثيراً، ظاهرة القراءة التَّاريخيَّة، فقد غلب أن تتبع الفقهاء بعض أقوال من سبقهم، وبرز فيهم من امتاز بهذا التتبُّع التَّاريخي، كالسيد محمد جواد العاملي (ت:

---

(1) زكي الميلاد، مجلّة الكلمة، العدد: 33، خريف 2001م، الشيخ مرتضى المطهَّري وإحياء الفكر الدِّيني، ص 17.

1226هـ) صاحب كتاب «مفتاح الكرامة»، لكن القراءة التَّاريخيَّة المتسلسلة والمقطعيَّة لم يُتَعارف الاعتماد عليها في هذين العلمين، إلاَّ إشارات سريعة وغاية في الإيجاز.

وقد برز السيد محمد باقر الصدر (ت: 1400هـ) على صعيد علم أصول الفقه، حيث قرأه، بمجمله، قراءة تاريخيَّة، كما قرأ بعض مسائله على هذا النَّحو أيضاً. لكن الشهيد مرتضى مطهَّري امتاز بمنهج عام شمل، إلى جانب بعض ما دُوِّنَ له عن الفقه والأصول، كلاًّ من الفلسفة والكلام، الفرعين الأساسين في نشاطه العلمي.

فعلى الصعيد الفلسفي، برز الاهتمام التَّاريخي عند مطهّريّ جلياً، ولا سيّما في شرحه المطوّل على منظومة الملا هادي السبزواري، وفي تعليقته على كتاب «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي» للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي؛ ولهذا يمكن القول: إنّ الاهتمام التَّاريخي للشهيد مطهَّري لم يكن مختصّاً بدائرة الفقه والفقهيات بقدر ما كان أساساً يعينه في كلِّ معرفةٍ أو موضوع عالجه.

وقد أبرز مطهّريّ رؤيته هذه على الصعيد الفقهي بدعوته إلى تأليف كتاب عن طبقات فقهاء الشِّيعة، على غرار «طبقات الفقهاء» لأبي اسحاق الشيرازي، و«طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، و«طبقات الصوفية» لأبي عبدالرحمن السلّمي... مبدياً تأسفاً على عدم القيام ـ إلى زمانه ـ بتدوين عمل موسوعي يتعلَّق بطبقات فقهاء الشِّيعة، ملاحظاً أنَّ ما دوِّن حتى زمنه عن طبقات الفقهاء كان نتاجاً سنيّاً لم يشمل الإماميَّة[1]، وهذا

(1) مجموعه آثار استاد شهيد مطهَّري (الأعمال الكاملة للشهيد مرتضى مطهَّري)، ج20، ص69، انتشارات صدرا، إيران، الطبعة الاولى، 2001م، وتجدر الإشارة إلى صدور كتابٍ، بعد استشهاد المطهَّري، عن طبقات الفقهاء وهو كتاب «موسوعة طبقات الفقهاء»، وقد صدر تحت إشراف الشيخ جعفر السبحاني، وتأليف اللجنة العلميَّة في مؤسسة الإمام الصادق (ع)، بثمانية مجلدات حتى الآن، مع مقدّمة مؤلفة من =

الأمر يفرض، وفق تصوّر الشهيد، الحاجة الماسّة إلى الرجوع، مباشرة، إلى كتب التراجم أو إلى الكتب التي أُدرِجت فيها الإجازات.

وانسجاماً مع هذا الاقتناع، سعى مطهّريّ إلى تقديم موجزٍ سريعٍ لهذه الطبقات من خلال استعراضه، وبالتسلسل تقريباً، أسماء ستةً وثلاثين فقيهاً من كبار فقهاء الشِّيعة، مبتدئاً بعلي بن بابويه القمي (ت 329هـ) ومنتهياً بالميرزا محمد حسين النائيني[1] (ت 1355هـ)، متجاهلاً من وصفهم بطبقة أساتذته لأسباب لم يبدها، ولعلها تعود إلى منهج كان يعتمده، كما يشير إليه في دراسته المخصّصة لقراءة جهود السيد محمد حسين البروجردي[2]، وهو أنَّه لا يتعرّض لمدح أحد، ولاسيما إذا كان حيّاً، إلاّ استثناءً، كما هي الحال مع الإمام الخميني(قده).

ومن خلال استعراضه التَّاريخي هذا، لم يشر مطهّريّ سوى إلى تعريف موجز بشخصيَّة كل فقيه، ووفاته، وأبرز أساتذته، وجهوده، وهو ما ينسجم مع طبيعة الكتاب الذي دوّن فيه طبقات الفقهاء هذه، فقد كان كتاب «كلِّيات حول العلوم الإسلاميَّة» متناً دراسياً، أعدّه الشهيد لكلِّية الإلهيات والمعارف الإسلاميَّة التابعة لجامعة طهران[3] وهو ما يستدعي مقداراً من الإيجاز في العرض، لكنَّ هذا العرض التَّاريخي لم يخل من تدوين مطهّريّ بعض الملاحظات الخاطفة، والتي كان أبرزها:

أ ـ عودة بداية تاريخ الفقهاء الشيعة إلى زمن الغيبة الصغرى (260 ـ 329هـ) دون ما قبلها، والسبب في ذلك يعود، وفق تصوّر الشهيد، إلى أمرين:

= مجلّدين، وقد عالج الكتاب ـ في ما عالج ـ فقهاء الشِّيعة، مستعرضاً أسماءهم وبعض ما كتب عنهم، وقد وصل الكتاب، حتى الآن، إلى القرن الثامن الهجري.

(1) مجموعه آثار، ج20، ص.69 ـ 88.

(2) المصدر نفسه، ص 159.

(3) المصدر نفسه، مقدمة لجنة الإشراف على نشر آثار الشهيد مطهَّري، ص9.

أولهما: عدم بروز فقهاء عصر الحضور نظراً لحضور الأئمَّة (ع) وذوبانهم في شخصيات الأئمَّة الكبرى.

وثانيهما: عدم وجود فقه شيعي مدوّن ورسمي قبل زمن الغيبة الكبرى، من دون أن ينفي مطهّريّ وجود علماء كبار زمن الأئمَّة (ع)، مشيراً إلى ما قام به ابن النديم في الفن الخامس من المقالة السادسة من فهرسته، بتدوين أسماء فقهاء الشِّيعة ممَّن عاصروا حضور الأئمَّة (ع) من أمثال: الحسين بن سعيد الأهوازي، وعلي بن إبراهيم القمي، ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد القمي، مسوِّغاً عدم ظهور هذه الطبقة بأنّ كتبها الفقهية لم تكن سوى تدوين حرفي للروايات التي وصلتهم أو سمعوها عن المعصومين (ع) بحيث تعبر بنفسها عن رأي صاحبها[1].

ب ـ عَدُّ كتاب «المبسوط» للشيخ الطُّوسي (ت 460هـ) بداية المؤلَّفات الاستدلاليَّة عند الشِّيعة[2]، والشيخَ الأنصاري (ت 281هـ) بداية مرحلة جديدة في علمي الفقه والأصول، وتصنيف المحقق الحلي (ت: 676هـ)، والعلامة الحلي (ت: 726هـ)، والشهيد الأوَّل (ت: 786هـ)، والشيخ الأنصاري، بوصفهم الشخصيات الشِّيعية الأبرز التي اعتنى بكتبها شرحاً، وتعليقاً، واختصاراً[3]...

ج ـ إنّ أوّل رسالة عمليَّة[4] دُوِّنت باللُّغة الفارسية كانت كتاب «جامع عباسي» الذي كتبه الشيخ بهاء الدِّين العاملي (ت1030هـ)، ولم

---

(1) المصدر نفسه، ص 69 ـ 70.

(2) المصدر نفسه، ص73 ـ 74.

(3) المصدر نفسه، ص 78 و87.

(4) الرِّسالة العمليَّة هي: كتاب يؤلفه الفقيه، ويضمِّنه نتائج أبحاثه الفقهية، ويعتمده المكلف مرجعاً لمعرفة تكاليفه الشَّرعيَّة (المحرر).

تعرف اللُّغة الفارسية رسالة عمليَّة قبل هذه الحقبة التي عاصرت الدَّولة الصَّفوية في إيران[1].

د ـ اعتقد الشهيد مطهَّري أنَّ امتياز علم الفقه يكمن في الاستمرارية والديمومة الَّلتين حظي بهما على امتداد قرون، وهو أمرٌ لم يحصل في بقية العلوم على شكل مطلق؛ ذلك أنّ بقية العلوم كانت تمرُّ بحالة من الضمور والفتور، وبمراحل من الانقطاع، وهو ما لم يحصل في علم الفقه أبداً، وهذا ما يستحقُّ الدِّراسة على صعيد الأسباب والعوامل[2].

هـ ـ لقد وَظَّف مطهّريّ إطلالته التَّاريخيَّة الموجزة هذه، والتي أدرجها في كتابه «الإسلام وإيران» أيضاً، للرد على المقولة القاضية بأنَّ الفقه الشِّيعي نتاج إيراني فارسيّ بحت، وهي مقولة تعبِّر عن امتداد للمقولة الأكثر عمقاً وحساسية، والتي ترى أنّ التشيع بالأساس نتاج إيراني يعود إلى التعاطي السَّلبي الذي مارسه عمر بن الخطاب مع الفرس، أو إلى إحساس الفرس بامتداد السلالة الساسانية في أهل البيت (ع) عن طريق أم الإمام علي بن الحسين زين العابدين (ع) وهي شهربانو بنت يزدجرد، كما ذهب إليه بعض المستشرقين من أمثال «كانت غوبينو»، وتبعه في ذلك «إدوارد براون»، وتبنّاه، أيضاً، بعض القوميين الإيرانيين من أمثال الدكتور «برويز صانعي»، ليؤكِّد حفظ الإيرانيين هويتهم القومية، كما يشير إليه الشهيد مطهَّري نفسه.

وعلى أية حال، فالإطلالة التَّاريخيَّة أثبتت للمطهَّري أمراً معاكساً، وهو أنَّ غالبية الفقهاء الشِّيعة ما قبل القرن العاشر الهجري وظهور الدَّولة

---

(1) المصـدر نفسه، ص83.

(2) المصدر نفسه، ص89

الصَّفوية، كانت من غير الفرس، ولم تصبح الغلبة للإيرانيين إلاَّ في أواسط المرحلة الصَّفوية[1].

ومن جهة أخرى، ركَّز مطهّريّ على المدن والمحافل العلميَّة الفقهية الرَّئيسية في العالم الإسلامي، لتأكيد ما يريده هنا، فرأى أنَّ بغداد مثلت البداية، ثمّ تلتها النجف زمن الطُّوسي لتصبح المركز الأوَّل للشيعة، ثمّ تلا ذلك جبل عامل، فالحلّة، وحلب.. إلى أن وصل الأمر مع الدَّولة الصَّفوية إلى أصفهان رغم محافظة النجف على موقعها في مقابلها إثر رفض المقدّس الأردبيلي طلب الشاه علي الصَّفوي التوجُّه إلى إيران، ومن ثمّ بقائه في النجف، وعقب ذلك صار لمدن مشهد، وقزوين، وتبريز، وشيراز، ويزد وكاشان موقعها أيضاً.

والاستثناء الوحيد، كان لصالح مدينة قم التي كانت معقلاً لفقهاء الشِّيعة في القرون الهجرية الأولى، وصارت كذلك في العصر الحديث، بدءاً من استقرار الميرزا أبو القاسم القمي فيها وحتى تأسيس الشيخ عبدالكريم الحائري الحوزة العلميَّة هناك[2]. ويتجاوز مطهّريّ ذلك لتأكيد دور فقهاء جبل عامل في رسم مستقبل إيران زمن الصَّفويين، معتقداً أنّ الهجرة العاملية حالت دون حدوث أنماط على طريقة العلويين في الشام وتركيا، نظراً لتبنِّي الصَّفويين طرق الدروشة والتصوف، ويخلص مطهّريّ إلى الاعتقاد بأسبقية التشيع العاملي على التشيع الإيراني، وفاقاً لشكيب أرسلان، كردٍّ على القول إنّ التشيع صنيعة فارسية[3].

تاريخ ظهور مصطلح الفقه والفقهاء:

المورد الثَّاني الذي أشار إليه الشهيد مطهَّري على الصعيد

---

(1) المصدر نفسه، ص89 ـ 90، وانظر ايضاً ج16، ص 113 ـ 115، في كتاب: الإسلام وإيران.

(2) المصدر نفسه، ص90

(3) المصدر نفسه، ص90 ـ 91.

التَّاريخي الفقهي، كان تاريخ ظهور مصطلح الفقه والفقهاء:

أ ـ يعتقد مطهّريّ بأنّ كلمة «الفقه»، قرآنياً وروائياً، تعني الفهم العميق في مختلف قضايا الدِّين من عقديات وعمليَّات، وأخلاقيات... إلاّ أنّ التطوُّر العلمي في ما بعد ـ وبالتحديد في القرن الثَّاني الهجري ـ هو الذي جعل الفقهاء يخصّصون كلمة «الفقه» لما يخصُّ دائرة الأحكام العمليَّة[1]، وهو مطلب ليس بالجديد، بل أثاره العلماء منذ قديم الأيّام.

ب ـ كلمة «الفقهاء» لا يُعلم، وفق رأي مطهّريّ، أنّ لها وجوداً زمن الصحابة (كما هي الحال في مصطلح «القرّاء»)، وأوّل ظهور مؤكد لاصطلاح الفقهاء كان على جماعة من التابعين، وهم سبعة أشخاص عرفوا بالفقهاء السبعة. ومن هنا، سُمّي العام الذي توفي فيه الإمام علي بن الحسين (ع) وسعيد بن المسيّب وعروة بن الزبير وسعيد بن جبير وآخرين بـ«سنة الفقهاء»، وهو عام94هـ[2].

تاريخ الاجتهاد، وبروز علم الأصول

وخلافاً للبحث الموسّع، نسبياً، الذي طرحه السيد محمد باقر الصدر في مقولة الاجتهاد وتاريخ علم الأصول، قدّم الشهيد مطهَّري عرضاً موجزاً لهذا الموضوع، وخلافاً للرؤية التي مال إليها السيد الصدر، والتي حاول من خلالها تسويغ فقد ظاهرة الاجتهاد في الوسط الشِّيعي في القرون الثلاثة إلاَّ بذوراً أوَّلية قليلة كرسالة هشام بن الحكم في مباحث الألفاظ... والتي قامت رؤية السيد الصدرعلى الاعتقاد بعدم

(1) المصدر نفسه، ص64.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

الحاجة إلى الاجتهاد في الوسط الإمامي بعد افتراض الاستطالة الزمنية لعصر النَّص وفق منتجات علم الكلام الشِّيعي[1]، وهي رؤية كان مطهّريّ قد نسبها إلى بعض المستشرقين بوصفها وهماً. . . خلافاً لهذه الرؤية، ذهب مطهّريّ في جولته التَّاريخيَّة إلى القول: إنَّ ظاهرة الاجتهاد كانت موجودةً في الوسط الشِّيعي زمن الحضور أيضاً[2].

وقد انطلق مطهّريّ، في رؤيته هذه، من عمليَّة تفكيك لغوي لمصطلح الاجتهاد؛ حيث إنّه، وبعد أن افترض أنَّه عمليَّة «تفريع»، أي ردّ الفروع إلى الأصول، طابق من الجانب الآخر، ليؤكِّد أنّ ظاهرة التفريع كانت موجودة زمن النَّص بِحَثٍّ من الأئمَّة (ع) أنفسهم، كما ورد في بعض النُّصوص «علينا إلقاء الأصول وعليكم أن تفرّعوا»[3].

وقد أكَّد مطهّريّ نظريته هذه، ردّاً على المستشرق شارلز آدمز، عبر أدلَّة أربعة، اعتمد بعضُها التَّاريخَ أساساً، في ما قام بعضها الآخر على تحليل عمليّات الاستنباط نفسها:

1 ـ عدم الاتصال المباشر للشيعة بالأئمَّة (ع)، فقد كانوا يعيشون في خراسان، والإمام في المدينة، أو في العراق كذلك، ومن الطَّبيعي أن تصاحب هذه الحالة ظاهرة ممارسةٍ اجتهاديَّةٍ، ورغم أنّ الأسئلة كانت تُجْمَع وتَرِدُهم (ع) من أماكن نائية، بيد أنَّه لم تكن هذه هي الحالة الغالبة.

---

(1) انظر: دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، ص50 ـ 52، وانظر حول هشام بن الحكم ورسالته في الألفاظ، رجال النجاشي، ط5، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين، إيران، 1416ه ـ ، ص433 ـ 434، رقم: 1164، وأنظر كذلك، السيد الخوئي: معجم رجال الحديث، ج 19، ص271 ـ 296، رقم: 13329.

(2) مجموعه آثار، ج20، ص36، كلّيات علوم إسلامي، أصول فقه.

(3) مجموعه آثار،ج20، ص 36، كلّيات علوم إسلامي، أصول فقه، والمصدر نفسه ص ص 138 ـ 141، إلهامي از شيخ الطائفة طوسي.

2 ـ الترغيب الذي كان يمارسه الأئمَّة (ع) بحقّ أكابر أصحابهم، كأبان بن تغلب للفتيا والجلوس لأمر الفتوى بين النَّاس.

3 ـ وجود ظاهرة التَّعارض في النُّصوص، كما تؤكِّد ذلك نصوص كتاب التَّعارض نفسها، وقد كانت عمليَّة الجمع بين النُّصوص أو الترجيح كذلك، عمليَّة يمارسها علماء الشِّيعة في ذلك الزمان.

4 ـ ما نقله السيد حسن الصدر، في «تأسيس الشِّيعة لعلوم الإسلام»، من النتاجات العلميَّة لأصحاب الأئمة في علم أصول الفقه.

وعن هذا الطَّريق، يجيب مطهّريّ عن القراءة الاستشراقية لظاهرة الاجتهاد، والتي ترى فيه مجرَّد عمليَّة بشريَّة نجمت عن احتياجاتٍ فرضها الواقع، جرى في ما بعد إضفاء طابع ديني عليها، وانطلاقاً من ذلك كان الاجتهاد السني سابقاً على الاجتهاد الشِّيعي، نظراً لتولي أهل السنّة أمر الدَّولة وإدارة المجتمع[1].

ثانياً العقل وتيار الأخبار والحديث:

في الفكر الإسلامي ـ كما المسيحي قبله ـ انقسم الفكر من زاوية إبيستميّة إلى قسمين:

أحدهما: تيار العقل الذي نافح عن مرجعيَّة العقل وتفوّقه على النص.

ثانيهما: تيار مرجعيَّة النَّص الذي استمات في الدِّفاع عن أصالة النَّص مرجعيّةً لا يمثّل العقل سوى تابع لها إذا اعتُرِف به تابعاً.

وقد تمثَّل التيار الأوَّل في التكتُّلات الفلسفيَّة والكلاميَّة، في ما مثّل التيار الثَّاني، غالباً، الفقهاء والمحدِّثون، وعلى الصعيد المسيحي القساوسة.

---

(1) مجموعه آثار، ج20، ص 36.

ويبدو، من الناحية التَّاريخيَّة المحض، أنَّ قدر الأديان هو هذا الصِّراع على تحديد المرجعيَّة الأولى، هل هي العقل أو النَّص؟ وقد قدّم المفكِّرون والعلماء حلولاً عديدة وصياغات متفاوتة، لحل أزمة العلاقة هذه، من دون أن يجري التوصُّل إلى إجماع حاسم يفرض الموضوع أساساً مسلَّماً به.

ولم يقف الصِّراع العقلي، النَّصّي عند حدود العقديات الدِّينية، بل تعدّاه إلى العمليَّات الدِّينية من قانون وأخلاق، وعلى المقدار الذي كان، الخلاف فيه شديداً بين العقل والنَّص في العقديات، كان، إلى حد مُعيّن، وأحياناً أقوى وأشد في القضايا العمليَّة، وهو أمرٌ له أسبابه.

ولعل أوّل تفجّر للأزمة بين العقلي والنَّصي كان مع أبي حنيفة (ت: 150هـ) في النِّصف الأوَّل من القرن الثَّاني. فقد ركَّز أبو حنيفة أعمدة العقل وحَصَر، إلى حد بعيد، دور النَّص ونشاطه في النطاق الفقهي. وقد شكَّل ذلك بداية انقسام فقهي حاد في شأن مرجعيَّة العقل تمثلت في أهل الحديث وأهل الرأي، وكانت نهايته انتصاراً لأهل الحديث بلغت ذروته مع أحمد بن حنبل، وذروة ذروته مع ابن تيمية الحراني في القرن الثامن الهجري.

لقد اختطّ أهل السنّة لأنفسهم مساراً قلّدوا زمامه لتيار الحديث، وذلك انطلاقاً من قناعات. وقد كان القرن العاشر مستقرّاً مع السيوطي لصالح هذا التيار.

أمَّا الشِّيعة فكان الأمر مختلفاً بالنِّسبة إليهم؛ إذ إنّه، وفي القرن العاشر بالذَّات، دخلت فقهيَّاتهم مخاضاً عسيراً، أسّس لنصّية جديدة ومتطوّرة هذه المرّة، فقد قدّم محمد أمين الإستراَبادي جُماناً منضوداً من التصوُّرات في «الفوائد المدنيَّة»، بدأه من ترسيم أوّلي لقدرات العقل وانتهى به، لا سيما مع أنصاره، إلى إيجاد تقليص جديد هذه المرّة،

تخطّى استبعاد العقل إلى تقليص النَّص نفسه لصالح نصّ آخر. فقد اسُتبعدَ النَّص القرآني بشكل من الأشكال، وأُزيحَ العقل والإجماع عن السدّة التي تتربع عليها مصادر الاستنباط الفقهي، قابله توسعة لا سابق لها للحديث الشريف إلى حد الحديث عن قطعية الكتب الأربعة أو اعتبارها وحجيّتها في صورة مخففة، وبهذا تشكلت صورة جديدة للنَّصيّة الدِّينية اختلفت عن مثيلتها في الوسط السنّي بأشكال عديدة.

وكان من الطَّبيعي لباحث فلسفي، كالشهيد مطهَّري، أن يتخذ موقفاً سلبياً من النَّزعة الإخبارية هذه، انطلاقاً من موقفه المسبق من العقل وقدراته، فقد تربّى مطهّريّ في مدرسة العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي؛ وهي مدرسة آمنت بمرجعيَّة مميّزة للعقل في العقديات وغيرها[1]، واعتقدت، انسجاماً مع السياق الفلسفي العام، ولا سيما اتجاه الحكمة المتعالية، بتفوق عقلي شهودي على النَّص بمعنى من المعاني.

إنّ الأبحاث التي تعرّض فيها مطهّريّ للنزعة الإخبارية الحديثية كانت مشحونة أحياناً، بشيء من التوتّر، وقد اتَّصفت، في أحيان أخرى، بنوع من الحملة العنيفة على هذا التيار[2]؛ فمطهّريّ لم يقرأ الإخبارية قراءة باحث في أصول الفقه يلاحق قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو يتابع حجّية ظواهر القرآن[3] أو... بل نظر إلى

(1) مجموعه آثار، ج20، ص ص138 ـ 140، الهامي از شيخ الطائفة.

(2) انظر، في شأن موقف العلامة الطباطبائي من دور العقل في العقديات وغيرها، كتاب: رسالة التشيع في العالم المعاصر، ط1، ترجمة جواد علي كسّار، نشر مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، إيران، 1418 هـ، ص114 ـ 116، وحواراته أيضاً مع كوربان والمنشورة تحت عنوان «الشّيعة»، وغيرها من المصادر.

(3) مجموعه آثار، ج20، دراسته حول مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ص168، وكنموذج، فقد عبر عن الإخباريين بأنهم تيار خطير، كما قال: إنَّه لو لم يقف العلماء في وجه هذه الظَّاهرة، فلا نعلم ماذا سيكون عليه وضعنا اليوم، وانظر أيضاً 21: 107 ـ 109، الإسلام ومتطلّبات العصر.

الإخبارية كتيار جمودي خطير، ودرسه، بالتحديد، من زاوية معرفيَّة حقوقيَّة معاً، فقد اعتقد من جهة، أنّ الطَّرح الإخباري طرح يعارض الاجتهاد، ويقدم تصويراً زائفاً عن هذه العمليَّة من خلال إحالتها إلى مرحلة زمنية سالفة حملت مفهوماً مختلفاً لهذه الكلمة أسقطه الإخباريُّون عليها، حتى في العصور المتأخرة، ليحاولوا، من جانب آخر، القيام بتجسيرٍ ما، بين واقعهم وتصوُّرهم الذي يعتقد مطهّريّ بأنَّه وليد أربعة قرون سالفة لا أكثر، وبين التُّراث الشّيعي السّابق الذي يعود، بالأخص، إلى المحدّثين القدماء ولا سيما الشيخ الصدوق[1].

ولتأكيد القطيعة ما بين الإخبارية والتُّراث، شكّك مطهّريّ في المقصود من تعبير «المقلّدة» الذي أورده الشيخ الطّوسي في كتابه «عدّة الأصول»[2]، معتبراً أنَّه مجرَّد عنوان لتيار لم يكن قد اتخذ كينونة أو وجوداً متمذهباً، وأنَّ الشيخ الطّوسي هدف من هذا التعبير الإشارة إلى تبنِّي هذه المجموعة من الرِّواياتِ والأخبار في المجال العقدي أيضاً[3].

الإخبارية وثنائية الاجتهاد والتقليد

واستكمالاً لهذه الناحية المعرفيَّة، قرأ الشهيد الإخبارية من منظار ثنائية الاجتهاد والتقليد، فالمعروف عن المذهب الإخباري رفضه مقولة التقليد إلى جانب رفضه للاجتهاد، وبالتالي، فالمكلّف هو المطالب

---

(1) يقول المطهَّري: «إنَّ الإخباريين لا يقولون لنا: لا تقرؤا القرآن، أو لا تقبّلوه، إنَّما يقولون: لا تحاولوا فهمه، إنها ضربة قاصمة وشديدة للعالم الإسلامي عموماً والعالم الشّيعي خصوصاً، لقد تفشّت هذه الأفكار حدّا سيطرت فيه على مفسّري الشّيعة أنفسهم في ما بعد لتملأهم رعباً من تفسير القرآن»، أنظر المجموعة الكاملة 21: 109.

(2) المصدر نفسه، ص 168 ـ 169.

(3) الطّوسي، الشيخ محمد بن الحسن، العدّة في أصول الفقه، ط1، تحقيق محمد رضا الأنصاري، مطبعة ستارة، قم، 1417هـ ـ ، ج1، ص 132.

مباشرة بتحديد وظيفته الشَّرعيَّة عن طريق تقليد المعصومين (ع) لا غير[1].

ولكي نقايس ثنائية الاجتهاد والتقليد عند مطهّريّ بموقفه من التيار الإخباري، لابد من العلم بأنّ للمطهَّري رؤية أخرى في هذا الموضوع، تنطلق من اعتقاده بأنَّ الاجتهاد ليس ما هو المتداول اليوم من تبديل الاحتياطات بالفتاوى أو العكس على حدِّ تعبيره[2]، وإنَّما هو وعي بالواقع؛ لأنَّ عمليَّة الاجتهاد ليست، في نظره، سوى عمليَّة تطبيق لعموميَّات وكلِّيات على حالات ومصاديق، وهو ما يؤدِّي إلى إلزام المجتهد بوعي الواقع. ويؤكّد مطهّريّ مقولته، بإبدائه تفسيراً لعدم جواز تقليد الميت ينسجم وهذا الأمر؛ إذ لا يرى فرقاً بين تقليد الميت وتقليد الحي ما دامت القضيَّة موضوعاً قاعديّاً تنظيرياً تحليلياً، فالاجتهاد وعي بالواقع مقدِّمة لوعي الوظيفة إزاءه، ومن ثَمّ لا يكون جهداً تحقيقياً صرفاً لا يرتبط بالمعاصرة، بل إنَّ المعاصرة قوام الاجتهاد في تصوّر مطهّريّ[3]، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن لهذا الإنتاج الحيوي لمفهوم الاجتهاد أن يتقبل الإقصاء الإخباري لهذه العمليَّة، كما لا يمكنه أن يوافق ـ لا أقل عملانياً ـ على افتراض اتصال مباشر يقع الفرد أحد أطرافه والمعصوم هو الطَّرف الآخر؛ لأن هذه الصِّيغة صيغة تشتمل نوعاً من التسطيح والتبسيط الزَّائدين للأمور.

لكن، وحتى يرفع مطهّريّ، النابض بالروح الفلسفيَّة، شبح المجتمع المسخَّر، المُقاد بيد جماعة من النَّاس، حاول، ولو بصيغة أوَّلية، إعادة صياغة مفهوم التقليد من خلال سلب الإثقال التجهيلي الذي سجّله؛ فرأى أنّ التقليد وعي وليس اتكالاً، ونظرٌ وليس إغماضاً، ورقابة

---

(1) مجموعه آثار، ج 20، ص 169.

(2) المصدر نفسه، ص 169.

(3) المصدر نفسه، ص 180.

مجتمعيَّة على الفقيه والمرجع لا نظرة عصمة، وبحسب تعبيره: اعتصام وكرية للعلماء والمجتهدين. ويعتقد الشهيد مطهَّري بأنّ هذا النَّوع من التقليد تقليد ممنوع، وينص على أنَّه ينجم عنه كثير من المفاسد[1].

إنّ النقد الذي يوجّهه مطهّريّ لظاهرة التقليد الأعمى للعلماء والفقهاء، هو محاولة لتحقيق إعادة انتشار للعالِم والفقيه في موقعه المحدّد الموضوعي، وعدم الاعتقاد ـ وهو اعتقاد عن وعي أو عن لا وعي يشتمل الكثير الكثير من عوام النَّاس إن صحّ هذا التعبير ـ بعصمة العلماء، وبالتالي صيرورتهم فوق النقد والمساءلة، وهو أمرٌ يجر مخاطر كثيرة جداً على المجتمع الإسلامي ككل، ويولِّد مظاهر من «البابوية القيصرية» (Papisme - Cesaro) كما امتاز به في الوسط المسيحي يوستنيانس، حتى كانت حقبته أطول حقبات هذه البابوية[2].

وبهذا نخلص إلى أنّ مطهّريّ، بتوضيحه مفهومي الاجتهاد والتقليد، حقّ له أن يقف موقف الناقد للتصوّر الإخباري لهذين المفهومين، ومن ثمّ الرَّفض لهما.

---

(1) المصدر نفسه، ص 179 ـ 180، ومن أمثلة المطهَّري في موضع آخر (ج21: 329 ـ 333) لهذا الأمر، مسألة تشخيص الأهم والمهم، أو ما نسمِّيه اليوم بالأولويَّات، إنّ واحدةً من مشاكل الجهاز الفقهي هذه المشكلة بالذَّات، فكم من مستحبّ أضحى ـ كما يراه المطهَّري نفسه ـ أكثر أهميةً من الواجب، وكم من مكروه صار التَّشديد عليه أبلغ من التَّشديد على الحرام، وقد مثّل المطهَّري لذلك بزيارة الإمام الحسين (ع) المستحبة التي يبذل في سبيلها حتى تجنّب الحرام كالكذب، حيث يقدم المكلف على اقتراف الكذب مرّات ومرّات للوصول إلى هذا الأمر المستحب، حقّاً إنها معركة المصالح الاجتماعية، كما يسمّيها المطهَّري، والتي تجعل الفقيه غير العارف بزمانه، يتجاهل كبريات الهموم والمشاكل واقفاً عند صغرياتها، معظماً لها أحياناً، الأمر الذي طالما أقلق الإمام الخميني (قده) نفسه (حادثة الخامس عشر من شعبان الشهيرة أنموذجاً).

(2) المصدر نفسه، ص ص 173 ـ 178.

إذاً، وكما أشرنا، فإنَّ المشكلة الأساس التي كان يراها مطهّريّ في النَّزعة الإخبارية الحديثية كانت مشكلة الجمود على النص، والتي يعتقد مطهّريّ بأنها سادت لقرنين من الزمن، ولا يزال لها تأثير اليوم أيضاً، فهو يرى أنّ هناك، اليوم، من يعتقد بأنّ تفسير القرآن حرام إذا لم يكن مرفقاً بالنَّص الروائي، وأن هناك تفكيراً حرفياً لدى بعضهم في فهمه للنُّصوص، ولاسيما على الصعيد الأخلاقي والاجتماعي، بل حتى على صعيد بعض المسائل الفقهية التَّقليديَّة[1]. ويذكر مطهّريّ أمثلةً على الجمود الإخباري تبين مدى نقده للاتجاه الإخباري من جهة، كما وتعطي مؤشراً لقراءة مطهّريّ لبعض النُّصوص قراءة تاريخيَّة تراعي الظَّرف التَّاريخي الذي صدرت فيه من جهة أخرى، وهذه أهمّ تلك الأمثلة:

المثال الأوّل: ما يشير إليه الشهيد مطهَّري عن حكم التحنُّك[2] في غير الصلاة[3]؛ إذ يرى أنّ هناك حكمين شرعيين مفروغاً منهما، ألا وهما: حرمة الدخول في شعار المشركين؛ بمعنى حرمة القيام بفعل يمثل شعاراً عند المشركين يؤدِّي إلى تصنيف فاعله في زمرتهم، بحيث لا يتميّز عنهم، وحرمة لباس الشهرة، وبالتالي ضرورة عدم التورّط في لباس كهذا.

وإذا ما وعينا هذين الحكمين، يمكننا الإطلالة، من جديد، على حكم التحنّك مستعينين بالنَّظرة التَّاريخيَّة، فقد كان شعار المشركين،

(1) الدكتور جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحيَّة والإسلام، ط1، دار الساقي، بيروت، 1998 م، ص59 ـ 60.

(2) مجموعة آثار، ج 20، مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ص 170.

(3) التحنك هو إرخاء قطعة من العمامة وإدارتها من تحت الحنك(المحرر).

آنذاك، ربط الحنك وتثبيته إلى الأعلى، وكانوا يسمّون ذلك «الاقتعاط»، ووفقاً لذلك، في ما يفهمه مطهّريّ، يتَّضح معنى نصوص التحنّك، وأنها إنَّما كانت تعبِّر عن التميُّز عن المشركين والرَّغبة في عدم الانضمام تحت شعاراتهم ورموزهم. وبالتالي، فإذا أريد اليوم تطبيق هذا الحكم والقول باستحباب مطلق التحنك، فهذا معناه ليس فقط تفريغ الحكم من محتواه وظرفه التَّاريخي، بل التورّط في حرمة مقابلة هي حرمة لباس الشهرة، وهكذا انقلبت المعادلة من استحباب التحنك إلى حرمته.

المثال الثَّاني: النُّصوص التي وردت في طبّ النبي والأئمَّة. فالشهيد مطهَّري ينتقد الإخباريين في تعاملهم الحرفي مع هذه النُّصوص، فلو أنّ شخصاً جاء عند الإمام (ع) وكان مريضاً، فأرشده (ع) إلى شرب الماء البارد، فهم يحكمون بأنّ شرب الماء البارد هو الدواء للمرضى جميعهم، والحال ـ كما ينقل الشهيد مطهَّري عن الوحيد البهبهاني ـ أنّ وصفة الدواء الواردة في النَّص لا تحكي سوى عن علاج لهذا المريض الذي يحمل مواصفات وظروفاً خاصة، لا أيّ مريض وأية حالة[1].

وهذان المثالان اللّذان ذكرهما الشهيد، كما أنّهما يعبّران عن موقف عقلاني في قراءة النَّص ومضمونه، كذلك فإنَّهما يدلاّن على مدى العناية التي يوليها الشهيد للبعد التَّاريخي في النُّصوص، كما سنشير إليه قريباً.

الجمود الإخباري ومسألة القياس عند مطهّريّ

وفي سياق الحديث عن الجمود الإخباري، يثير مطهّريّ إشكاليَّة القياس، محاولاً تقديم قراءة تحليلية تفسر موقف الأئمَّة (ع) منه. فقد انتقد مطهّريّ استخدام القياس ذريعة لِشلّ محاولات قراءة النُّصوص قراءة منفتحة، ورأى أنّ ذلك ناشئ من عدم دراسة الأسباب التي دفعت

---

(1) المصدر نفسه، 172، وانظر أيضاً 21: 163 ـ 164.

الأئمَّة إلى النَّهي عن القياس[1]، وهو، من هنا، يفرّق بين مقولة الأئمَّة (ع): «السنّة إذا قيست مُحِقَ الدين»[2] ومقولة أحمد بن حنبل القاضية بأن لا حقّ للعقل في إبداء وجهة نظر إزاء القضايا التَّشريعيَّة، ويعتقد أنّ معارضة القياس يجب أن لا تعني ـ وهي معارضة في محلّها ـ معارضة العقل كلّه تحت شعار رفض القياس[3]، واستتباعاً، يذهب مطهّريّ إلى أنّ النَّهي عن القياس لا يسوِّغ الجمود على النص، وأن عمليَّة التعدّي عن النُّصوص لاستخدامها في مجالات أوسع تبقى عمليَّة مشروعة ـ كما مارسها الفقهاء ـ انطلاقاً من فلسفة النَّهي عن القياس نفسه.

ويقدّم مطهّريّ عاملين دفعا الأئمَّة (ع) إلى النَّهي عن القياس:

العامل الأوَّل: الشَّك في علميّة المنهج الاستدلالي الموجود في القياس؛ إذ القياس طريق ظني لا قطعي، وبالتالي فهو فاقد للحجيّة[4]، وهذا معناه أنّ درجة اليقين المأخوذة من عناصر منطقيَّة تصبح مشروعة، انطلاقاً من عدم شمول أدلَّة النَّهي عن القياس لها، كما لو قلنا: إنّ تجميع حالات معدودة في الفقه تلتقي في نقطة واحدة، يفضي إلى اليقين بالمركز بوصفه قاعدةً، فهذه الطَّريقة لا يصح الاستدلال بعمومات ومطلقات النَّهي عن القياس للردع عنها؛ لأنّ عنصر اليقين المفترض وجوده فيها يعوِّق عمليَّة شمول نصوص النَّهي لها.

العامل الثَّاني: وهو العامل الأكثر أهمِّية وأساسيَّة على حدِّ تعبير مطهّريّ نفسه[5]، والذي يلتقي مع تحليل تاريخي يهدف إلى قراءة

(1) المصدر نفسه، ص 172.

(2) مجموعه آثار، ج20، ص 133، إلهامي از شيخ الطائفة.

(3) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، نشر دار الكتب الإسلاميَّة، الطبعة الثَّالثة، 1388هـ، ج1: 57، ح15.

(4) المجموعة الكاملة، ج21، ص 83، الإسلام ومتطلّبات العصر، وقبل ذلك (80 ـ 81) يشرح المطهَّري مواقف أئمَّة المذاهب الأربعة من القياس مشيراً إلى وسطية الشافعي.

(5) المجموعة الكاملة 20: 133.

النُّصوص الناهية ضمن المناخ الذي صدرت فيه؛ إذ يرى مطهّريّ أنّ النُّصوص تريد أن تركّز على بطلان الأساس المعرفي للقياس، وهذا الأساس يتجلّى في الاعتقاد بعجز الكتاب والسنَّة عن الوفاء بجميع الأحكام[1]، والإجابة عن كافة المستجدّات؛ إذ بهذا البناء التحتي يصبح القياس قضيَّة متفهَّمة، ما دام أمر الجواب على كافة الوقائع صعباً غير ميسور.

وهذا معناه أنّ الإجابة على إشكاليَّة القياس تكمن في تقديم منظومة فقهية متكاملة تخضع لقواعد يقينية، وقادرة على تقديم إجابات ممنهجة لكل الوقائع، وما دمنا غير قادرين على القيام بذلك، مثلاً، فهذا يعني أنّ موضوعات كالقياس ستعيد طرح نفسها، بوصفها ضرورة، يرى الفقيه المخرَج فيها من ضغط متطلّبات الواقع.

ولهذا وجدنا أنّ الفقه الإسلامي، بدأ يشهد مطالبات تعيد النَّظر في أمرين:

1 ـ مبدأ شمولية الشَّريعة، وقدرتها على استيعاب مجمل الوقائع، الأمر الذي صار يفترضه بعض النَّاس قضيَّة وهمية متخيلة.

2 ـ الانضباط القاعدي بالمناهج المدرسية الاستنباطية المقرَّرة في علم أصول الفقه، فقد بدأت محاولات اختراق هذا السور المحكم الذي أسس له علم الأصول، وظهرت، في الآونة الأخيرة، دعوات تطالب بآليات جديدة من نوع مقاصد الشَّريعة وغيرها.

إنّ هدفنا من الاستعراض التَّحليلي للمرحلة الراهنة، هو التأكيد على الاستنتاج الذي خرج به مطهّريّ؛ أي أنّ ثمة علاقة ثنائية بين بروز دعوات تطالب بتفكيك السُّور المحكم لقواعد الاستنباط وبين عجز

(1) المصدر نفسه، 133 ـ 134.

أدوات الاستنباط، عن تقديم صيغة شاملة للإجابة عن مختلف الأحداث بشكل منطقي بعد افتراض شمولية الشَّريعة، وهذه العلاقة هي في غاية الضرورة والأهمية، وتحدونا إلى تفهّم ما يجري في الظَّرف الراهن[1].

الرؤية الكونية للفقيه، وقانون التحوّل المعرفي

واستتباعاً للمنحى العقلاني عنده، في قراءته للاجتهاد وآلياته، يثير مطهّريّ قضيَّة صار لها اليوم حساسيتها الخاصَّة في الأوساط الثقافيَّة، ألا وهي تأثير الرؤية الكونية التي يحملها الفقيه في اجتهاده، بل تأثير نمط حياته وظرفه الاجتماعي ـ السِّياسي، في ممارساته الاستنباطية. فمطهّريّ يلاحظ فرقاً بين ممارسة الفقيه الذي يعيش في غرفته ومدرسته للاجتهاد والاستنباط ـ كما يقول ـ وبين ذاك الذي يعيش الحياة ومجرياتها ويغوص في أعماق الأحداث والوقائع اليوميّة المتحرّكة، ويمثل مطهّريّ على ذلك بمجتهد يعيش في مدينة طهران حيث المياه كثيرة ومتوافرة في البيوت على الطَّريقة الحديثة، لكنَّه يذهب إلى مكّة المكرّمة حيث قلّة الماء.. إنّ نصوص الطهارة والنجاسة سوف تختلف قراءته لها في مكّة المكرّمة عن قراءته لها في مدينة طهران[2].

وإذا أردنا، انطلاقاً من هذا النَّص الذي يطرحه مطهّريّ، بوصفه وثيقةً أساسيَّة بالنِّسبة لقارئه، أن نصنّف مطهّريّ وفقاً للجدال القائم في الساحة الفكرية المعاصرة في شأن موضوعة المعرفة وإشكالياتها، فمن الممكن أن يساعدنا هذا النَّص كثيراً لوضع مطهّريّ في عداد التيار

---

(1) المصدر نفسه.

(2) وتجدر ملاحظة أنّنا لا ندّعي تبنّي رأي الشهيد مطهَّري في التيار الإخباري من الزاوية التَّاريخيَّة، فمعرفة أنّ المدرسة الإخبارية كانت، وبكلّ اتجاهاتها، تتَّخذ المنحى الذي انتقده مطهَّري أمرٌ يحتاج إلى دراسة علميَّة ـ تاريخيَّة، إلاَّ أنّ مبدأ وجود نزعة من هذا النَّوع من الزاوية التَّاريخيَّة (والحاضرة) مسألة يمكن الموافقة عليها، حتى لا نحمّل جميع أنصار الاتجاه الإخباري ما لا يتحمّلونه.

التحوّلي في المعرفة، ولو إلى حد معين حتى لا نحمّل هذه الوثيقة أكثر ممَّا تتحمّل، وحتى نعالجها في سياقها التَّاريخي ـ الاجتماعي والثقافي.

لكن هذا الكلام من مطهّريّ، يقف، بالتأكيد، على النقيض من الموقف المدرسي الذي حاول، ولا يزال، أن يفترض ثباتاً واستاتيكيةً في آلية النَّشاط الفقهي الاجتهادي، ويستعين لثبوتيته هذه، بمفاهيم أخلاقيَّة مضفاة على العلماء والفقهاء تحيل، على الأقل، أي دوافع ذاتية، بما في ذلك تلك التي تعبّر عن حالة اعتياديَّة عند الإنسان وسلوك متوقع منه، محاولاً بذلك الفصل ما بين الفقيه والشخصيَّة الاعتياديَّة للإنسان، لا شخصيَّة الإنسان العادي، وكأنّ الفقيه قد هبط من عالم آخر.

تاريخيّة التشريع ونظم القانون الإسلامي

واستتباعاً للنماذج التي ذكرها مطهّريّ، واستنتاجاً منها، يُلاحظ أنّ مطهّريّ هَدف إلى خلق معادلة قد لا تكون هي المقصودة بالدَّرجة الأولى، وهي معادلة خلق مناخات تحكمها التَّاريخانية لدفع الفقيه للدنوّ من فضاء النُّصوص؛ ومعنى ذلك أنّ هذه النُّصوص التي بين أيدينا، ولا سيما النَّص الروائي، غير قابلة للفكّ عن المحيط الذي تولّدت فيه، وهذا المضمون، إذا استطعنا أن نؤكد ميل مطهّريّ له، سيدفعنا لعمليَّة تصنيف تضع مطهّريّ في حسابات بعض الاتجاهات الهرمنيوطيقية الحديثة، تلك الاتجاهات التي تحاول قراءة النَّص من دون قراءة شاملة ومستوعبة للمتكلِّم، والسامع، والظَّرف معاً؛ فعندما نضع الفقيه في نمط حياة عربية قديمة، نجعله يلامس مناخات النُّصوص المتَّصلة بموضوع الطهارة والنجاسة و... وبذلك نجعله أقدر على فهم النص، وتحديد مدى دلالاته الدَّالَّة على واقعنا الراهن، ومعرفة ما إذا كانت تلك المناخات قد أسرته واستنزفته لتحول دون عمليَّة تطبيقه في مناخات أخرى، أو أنَّها سمحت له بدرجة من التعميم والسَّيرورة.

وفي هذا المجال خصوصاً، تتبدّى عمليَّة التمييز بين القشر واللبّ في المجال الفقهي، والتمييز بين روح الحكم ولباسه الذي يمكن تبنّي تغيّره عبر الزمن، وتظهر نزعة «تجريد الأحكام»، كما يسمّيها الباحث الإيراني الأستاذ السيد محمد علي أيازي[1]. وهناك مؤشرات في كلمات مطهّريّ تجعلنا نعتقد، ولو بعض الشيء، بأنّه كان ميّالاً لثقافة من هذا النَّوع لكن لا على إطلاقها، فهو من جهة يعتقد، إلى درجةٍ، بغموض الأسرار التَّشريعيَّة كما سيظهر، ومن جهة أخرى يعتمد العقل بشكله المنفتح أساساً في الاستنباط، كما، ومن جهة ثالثة، يوافق، ولو مبدئياً، على تاريخانية بعض النُّصوص التَّشريعيَّة بمعنى من المعاني، كما ألمحنا له وسنوضحه فعلاً.

ففي قراءته لموضوع «السبق والرماية»، يتجاوز مطهّريّ شكل الحكم القائم على جواز اللَّعب، ولو عن رهان، في السهام و... ممّا يعدّ من أدوات الحرب آنذاك، ليلجأ إلى المعطى القرآني العام ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[2] فيلغي الشَّكل الزمني للإعداد والاستعداد، مسرِّياً السبق والرماية إلى عموم أدوات الحرب ووسائل القوّة عند المسلمين، من دون جمودٍ على الخفّ، أو النصل، أو الحافر كما جاء في بعض الرِّوايات[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 181، والجدير ذكره أنّ موضوع تأثير الرؤية الكونية على الاجتهاد الفقهي للفقيه دخل اليوم نطاق علم حديث التأسيس أو في طوره، وهوم علم فلسفة الفقه، الذي أثير في الجمهورية الإسلاميَّة الإيرانية في العقد التسعيني من القرن الماضي، انظر حول هذا العلم وحول موضوع تأثير الرؤية الكونية، مهدي المهريزي، مدخل إلى فلسفة الفقه، سلسلة كتاب قضايا إسلاميَّة معاصرة، رقم: 5، ترجمة خالد توفيق، نشر مؤسسة الأعراف، الطبعة الأولى، 1998م، ص 4 ـ 5 و36 ـ 37.
أيازي، السيد محمد علي، تاريخيَّة النُّصوص الدِّينية، (فارسي) نص دراسي جامعي، 2002م، ص 17 ـ 18.

(2) سورة الأنفال: الآية 60.

(3) الحر العاملي، وسائل الشِّيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التُّراث، إيران، الطبعة الثَّانية، 1414 هـ ـ، ج11: 493، ح2.

وعن الطَّريق نفسه يفهم مطهّريّ قول النبي (ص): «غيّروا الشيب»[1] انطلاقاً من كلامٍ لعليّ (ع) يشرح فيه ظروف صدور النَّص المذكور، وأنّ تغيير الشيبَ كان يراد منه، زمن قلّة المسلمين، الحيلولة دون إحساس المقاتلين بأنهم مجموعة من الشيبة الضعاف، الأمر الذي يترك آثاراً نفسية سلبية على جيش المسلمين، ومن ثَم لا يعود حكم تغيير الشيب سارياً زمنياً في غير ظروف كهذه[2].

وفي أنموذج بالغ الأهمية من الزاوية الاستنباطية، إدخال مطهّريّ العنصر الزمكاني الحافّ بالنُّصوص، أو ببعضها على الأقل، في فهم الاختلافات الموجودة بين الأحاديث؛ حيث يذهب إلى أنّ بعض الأحاديث يرجع تعارضها إلى مجرَّد اختلاف الظروف، ما يوحي لغير المطّلع على الظّرف المحيط أنَّها متعارضة، فنصّ يدلُّ على وجوب زيارة الإمام الحسين (ع) لا يعارض نصّاً صريحاً في الاستحباب عنده، عندما نعي أنَّ الملابسات التي اكتنفت صدور نصّ الوجوب كانت استثنائية (كما حصل زمن المتوكّل العباسي)، وهذا يعني أنّ التَّاريخ له دور واقعي ومعرفي معاً لصدور الأحكام المتنوّعة وفهمها فهماً لا يحيلها إلى تناقض مفرّغ لها، أحياناً، من القيمة والاعتبار[3].

وفي سياق التحوّل الزمني ولباب الأحكام المطلوبة قراءتها زمكانياً وقشورها، يوافق مطهّريّ المهندس «كتيرائي» في قوله: إنَّ العلاقة الحقوقية المسجّلة في النظم العائلية في القانون الإسلامي وفي علاقة الأبناء بالآباء (الولاية على الذكر والأنثى أنموذجاً)، إنَّما كانت تناسب

---

(1) المصدر نفسه، ج2: 84، والمغني، عبد اللّه بن قدامة، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، ج1: 75.

(2) المجموعة الكاملة 21: 162 ـ 163، الإسلام ومتطلبات العصر، وانظر محاضرته تحت عنوان «القانون الإسلامي وأشكال التَّنمية والتحوّل في العالم المعاصر»، 21: 487.

(3) المصدر نفسه، 21: 296.

النظم الحياتية السَّابقة التي انتهت بنهاية تاريخها، حينما كانت المسؤوليات الملقاة على عاتق الوالدين كثيرة لا تتحمّل الدَّولة، ولا أيّة مؤسسة عامّة، أيَّ جزء منها على النقيض ممَّا أضحى عليه الوضع ما بعد ظهور الدَّولة الحديثة.

والملاحظة الوحيدة التي يسجّلها مطهّريّ، على كتيرائي، إنَّما تكمن في التحديد الميداني لهذا الموضوع، حيث يختلف معه في ذلك[1]، والمهم بالنِّسبة لنا هو الإقرار الكلّي بالقاعدة، ما يشير إلى المنحى الذي ذكرناه آنفاً.

ومن نماذج هذا المنحى عند مطهّريّ، الحوار الذي جرى بين الإمام الصادق (ع) وسفيان الثَّوري في شأن حول اللِّباس، والإشارة إلى أنّ تغير الزمان قد يفرض تنوّعاً في الألبسة، وكذلك صلح الإمام الحسن (ع) مقارناً بثورة الإمام الحسين (ع)[2].

وهكذا نستطيع أن نحدّد المناخ الحاكم على الفهم القانوني لمطهَّري انطلاقاً من عدة مسائل هي:

1 ـ إنّ القوانين الإسلاميَّة على نوعين: ثابت، ومتحوّل، والحيويَّة التَّشريعيَّة في الإسلام تستمدّ نبضها من مزدوج ثبات التشريع المتَّصل بالواقع والحاجة الثابتين، وحركية التشريع الراجعة إلى الواقع غير القارّ والحاجات المتزلزلة، وهو ثنائي قدّمه العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي عاطفاً عليه نظريته في صلاحيات الحاكم الشَّرعي، وأخذه عنه مطهّريّ[3].

---

(1) المصدر نفسه، 21: 303 ـ 305.

(2) المصدر نفسه، 21: 152 ـ 156.

(3) الثابت والمتحوّل القانوني، موضوع استوعب الكثير من الكلمات التي أطلقها المطهَّري في دراسته «الإسلام ومتطلّبات العصر» فراجع المجموعة الكاملة 21: 31 ـ 51 و120 ـ 156 و322 ـ 332، وانظر محاضرته الآنفة الذكر من المصدر نفسه ص 456 ـ 458 و466 ـ 469، وغيرها من المواضع المتكرّرة.

2 ـ ثمة أحكام إسلاميَّة لها حقّ الضبط والنقض، مثل «لا ضرر ولا حرج و...»، وهي أحكام عُليا تُجنّب التشريع ظواهر الظلم والفساد[1]، شبهَ العلاقة (مع الفارق) بين القياس والمصالح المرسلة في الفقه السنّي.

3 ـ إنّ إلهيَّة القوانين لا تعني سدّ المجال لتقنين بشري على ضوء الكلّيات الإلهيَّة، ومن ثَم فالقانون البشري يمكن منحه الشَّرعيَّة عندما تجري تغطيته بشمولية من ضوابط عُليا[2].

4 ـ إنّ النُّصوص لا تقرأ ـ كما أسلفنا ـ قراءة جامدة، بل متحرّكة زمكانياً، وهو أمر يفضي إليه، في ما يفضي، إلى نوع من تاريخيَّة النَّص في النطاق التشريعي: والفقهاء، وإن أمكن تقصِّي عدد كبير من تطبيقاتهم الراجعة في روحها إلى اعتراف بتاريخيَّة بعض النُّصوص، لم يبحثوا، شيعيّاً، هذا الموضوع بحثاً نظرياً كما فعل، ولو كبدايات أوّلية، الشهيد مطهَّري نفسه.

5 ـ إنّ العقل، عند مطهّريّ، غير قادر ـ كما سيأتي ـ على البتّ في الأمور التَّشريعيَّة بصورة شاملة، بيد أنَّه ذو صلاحيَّة للتدخّل في التشريعات بجعلها عقلانيَّة منضبطة.

وبهذا الخماسي المتداخل يصوغ مطهّريّ قراءته للقانون الإسلامي العقلاني المتحرّك.

ثالثاً ـ فلسفة الأحكام وتحدّيات الحداثة:

تُكوّن موضوعة «التعبّد»، في أحد معاني الكلمة[3]، وهو الجهل

(1) المصدر نفسه، 21: 333 ـ 337.

(2) ذكر ذلك لدى حديثه عن الحركة الدُستورية بداية القرن العشرين، أنظر بالخصوص المجموعة الكاملة 21: 116 ـ 119 و126 ـ 127.

(3) انظر بصدد المصطلح، أسد اللّه لطفي، تعقُّل وتعبد در أحكام شرعي (التعقُّل =

بملاكات الأحكام، عنصراً أساسياً في البنية التَّحتيَّة للعقل الفقهي والأصولي الشِّيعي بالخصوص، وهي مقولة تستمد جذورها من علم الكلام نفسه، فقد استبعد العقل الفقهي الشِّيعي إمكانية اكتشاف ملاكات الأحكام إلاّ في حدود ضيِّقة، كما في حالات منصوص العلّة أو...، وهي حالات رأى الفقه الشِّيعي نفسه (وبشكل عام) أنَّها محدودة الحضور من الناحية الميدانية، وقد جرى التنظير لهذه المقولة في علم أصول الفقه[1]. ولعل بدايات ظهور أفكار من هذا النَّوع ترجع إلى مرحلة الخلاف الشِّيعي السنِّي، زمن حضور المعصومين (ع)، في شأن مسألة القياس، فقد طرح الفقه الشِّيعي هناك ـ ممثلاً أحياناً بعلم الكلام ـ الجهل بالملاك، ليثير زوبعةً من الانتقادات على القياس الحنفي تضعه في خانة الظَّن غير الحجَّة.

ولا يعنينا، هنا، الخوض في محاكمة هذا الموضوع، بيد أنّ القراءة التَّاريخيَّة للعصر الحديث تدفع إلى الاعتقاد الراسخ بأنّ العقل الحداثي الذي ولد في الغرب لم يعد ليؤمن بإدارة المجتمع إدارة غيبيَّة؛ أي عن طريق أحكام وأدوات غير مفهومة للعقل البشري، وإنَّما تقع في طور فوق طوره، على حدِّ تعبير بعض العرفاء والفلاسفة، وهذا هو ما كوّن العقلانيَّة العلمانية في الغرب[2].

= والتعبُّد في الأحكام الشَّرعيَّة)، مجلة فقه (فارسي)، العدد 7 ـ 8، ص 326 ـ 352، وانظر بعض مداليل المصطلح في كتب أصول الفقه، بحث الأوامر، باب التعبُّدي والتوصُّلي.

(1) ثمة صيغة مشروحة لهذا الأمر، ذكرها الشيخ محمد رضا المظفّر في: أصول الفقه، ط2، ج2، ص170 ـ 174، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، 1415هـ.

(2) انظر بهذا الصدد الدكتور عبدالكريم سروش في كتابه: بسط تجربه نبوي (بسط التَّجربة النَّبوية)، ط2، نشر مؤسسة فرهنكي صراط، إيران، ط2، 1999 م، مقالة «راز وراز داني»، لاسيما الصَّفحات 355 ـ 374، وقد جاءت خلاصة مترجمة لرؤيته هذه في كتاب: الدَّولة الدِّينية، للشيخ أحمد الواعظي، ط1، ترجمة حيدر حب الله، نشر دار الغدير، بيروت، 2002 م، ص110 ـ 112.

وقد أثارت موجة الحداثة التي عصفت بالعالم الإسلامي تساؤلات كثيرة، مُحدِثة تحوّلاً في طبيعة التَّعامل مع التشريع الإسلامي؛ إذ ظهرت تساؤلات تستفهم عن أحكام بدت من جديد غير مفهومة، كما أثَّرَت انتقادات المستشرقين للإسلام وتشريعاته، سواء منها الانتقادات صافية النوايا أم تلك المشكوك فيها، في المسلمين وعلماء الإسلام أنفسهم دافعةً بهم، منذ بدايات القرن العشرين، لتقديم ردود تخلع على التشريع الإسلامي صفة المنطقيَّة والعدالة.

وفي القرن العشرين، ولاسيما النِّصف الثَّاني منذ، وبالأخص من الخمسينات حتى أواسط الثمانينات، بُذِلت جهودٌ جبارةٌ من جانب العلماء والمفكِّرين المسلمين سارت على خطين:

الخط الأوَّل: تمثل في إعادة صياغة منظومة التشريع الإسلامي صياغة حديثة، قادرة على المخاطبة والفعل في العقول الجديدة، المتأثرة بمنطق الحداثة المفرط من العقلانيَّة. فقد حاول جماعة إعادة تقديم الفقه الإسلامي، وكذلك الأصول، والفلسفة... بصورة جديدة، محافظين، إلى حد بعيد، على المضامين السَّابقة؛ أي أنَّه أريد كتابة العروة الوثقى نفسها لكن بلغةٍ جديدة في «الفتاوى الواضحة»، وتدوين الشرائع والمكاسب والروضة عينها لكن بلغة معاصرة في «فقه الإمام جعفر الصادق» للشيخ محمد جواد مغنية... ولم تكن التغييرات المضمونية هدفاً أساسياً، كما لم تأخذ حيِّزاً كبيراً من اهتمامات الباحثين أنفسهم نسبةً للاهتمامات التي أولوها لإعادة إنتاج لغوي للنُّصوص العلميَّة القديمة.

وهذا الكلام لا يعني عدم وجود ابتكارات على مستوى المحتوى في جهود العلماء والمفكِّرين المسلمين، بقدر ما يعني أنَّ هذا (إعادة إنتاج لغوي صياغي) كان حاجةً أكبر بالنِّسبة إليهم؛ ذلك أنّ الموروث الهائل الذي حجبته لغته عن الوصول إلى النَّاس، كان يراد إيجاد علاقة تجسير

تمنحه فرصة النفوذ إلى الساحة المعاصرة، إذ لم يُخبَر هذا الموروث بعد على أرض الواقع (الحديث)، فقد كانت الحركات الإسلاميَّة في بداياتها، كما ولم تكن الثَّورة الإسلاميَّة في إيران قد انتصرت بعد، وهكذا كان ينظر لهذا الموروث، بوصفه دعامة بالغة الأهمية لإنجاح مشاريع التغيير، وكانت العقبة هي اللُّغة. ومن هنا، كان العنصر اللّغوي أساسياً وبالغ الأهمية.

الخط الثَّاني: تمثّل في ابتكار منظومات عقلانيَّة، أُريدَ لها أن تُخلَع على الموروث المُعادة صياغته، ولم يكن بالإمكان تحقيق هدفٍ كهذا من دون الدخول في عالم «فلسفة الأحكام» من جهة، وفي فلسفة الوجود والمعرفة من جهة أخرى، الأمر الذي جعلنا نرى، بوضوح، نتاجات من نوع «أسس الفلسفة»، و«فلسفتنا»، و«اقتصادنا»، و«نظام حقوق المرأة في الإسلام»، و«في ظلال القرآن»، وغيرها.

كانت هناك حاجة ماسة لفلسفة المعطيات الدِّينية، وكان من الطَّبيعي أن تأخذ الفلسفة فرصتها من جديد؛ إذ من دون الفلسفة، بمعناها الواسع، لا مجال للنهوض.

وهكذا اضطر العلماء، لخوض فلسفة الأحكام؛ لأن ظواهر النتائج المستنبطة فقهياً لم تكن توحي بالانتظام، فالفقه كما قالوا: قائمٌ على تفريق المؤتلفات وتأليف المفترقات[1]، لهذا، كان لابد من الدخول في عالم الحِكَم والفلسفة لإيجاد ترابط يمنح المعطيات الفقهية قدرة تكوين نظريَّة حياة. ومن هنا، نشأ فقه النَّظريَّة عند السيد محمد باقر الصدر،

(1) انظر أنموذجاً: السـيد علي الطباطبائي، رياض المسائل، ج2، ص 406، تحقيق ونشر مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى 1412هـ ـ ، وانظر أيضاً، كتاب الطهارة، للسيد الگلپيگاني: 361، نشر دار القرآن الكريم، قم، وله أيضاً تقريرات البيع، ج1، ص 192 وغيرها من الكلمات.

وظهرت أرتالٌ من الدِّراسات العقلانيَّة التي هدفت إلى تحقيق هذا الأمر.

وقد كان حظ الشهيد مرتضى مطهّريّ وافراً على كلا الخطين، فقد نجح بما لا حاجة إلى إقامة الدَّليل عليه، في تقديم لغة شديدة الروعة والجاذبية، بالنِّسبة إلى جيل الشباب في تلك الآونة، وقد قدّم صياغة جديدة ومختصرة لعلوم كثيرة في الإسلام من الفلسفة والعرفان، إلى الكلام، والفقه، والأصول و...، ورغم أنّ أكثر دراساته كانت عبارةً عن محاضرات ألقاها في أماكن ومناسبات مختلفة، إلاّ أنّ نتاجه اتَّصف (ولو بعض منه) بطابع الاكتمال.

وقد بدت ظاهرة التَّجديد اللّغوي عند مطهّريّ بشكل بارزٍ جداً في الشق الفلسفي من نتاجاته، ففي شرحيه: المطوّل والموجز على منظومة المُلاّ هادي السبزواري، كما في تعليقته على أسس الفلسفة للعلامة الطباطبائي وغيرها، كان خطابه الفلسفي عصرياً.

أمَّا على الخط الثَّاني، فقد بدت جهود مطهّريّ واضحة؛ حيث إنّه نظّر للاقتصاد الإسلامي في دراسته «نظرة في النِّظام الاقتصادي الإسلامي»، كما ولمسألة المرأة في كتابه «نظام حقوق المرأة في الإسلام»، ومسألة الإرث التي ناقش فيها الاتجاهات الماركسية المعارضة له والاتجاهات المساندة مناقشةً علميّةً هادئة.

وقد سعى مطهّريّ، في كتبه هذه، إلى إبداء الوجه العقلاني الجميل الموجود في النُّصوص والتشريعات الإسلاميّة، مستعيناً بالجهود العقلانيَّة التي توصلت إليها الحضارة الغربيَّة نفسها، وهذه الاستعانة لم تكن تعني مرجعيَّة النتاج الغربي عند مطهّريّ حتى يضعه شاهداً على مدعياته، بقدر ما كانت تعني عنده أحياناً، أخذاً بالقواسم الفكرية البشريَّة، وتوظيفاً لقواعد الجدل من جهة أخرى، وإلاّ، فالأفكار التي أثارها مطهّريّ كانت ذات جانب تأصيلي، غير بعيد عن الغرب كل البعد، وهذا هو ما يميّز

مطهّريّ عن الدكتور علي شريعتي، ذلك أنّ الأساس المعرفي الذي انطلق منه شريعتي كان علم الاجتماع بمعطياته الحديثة، وهي معطيات غربيَّة، ولهذا كان الالتحام الغربي/الشرقي عند شريعتي في قراءته للدِّين الإسلامي، ومنه تشريعه، التحاماً بارزاً، أمَّا مطهّريّ، قد تأسست منظومته الفكرية من داخل الامتداد التَّاريخي الفلسفي، ومن فلسفة المُلاّصدرا بالخصوص، وكانت البنية المعرفيَّة بنية طباطبائية، تجلّت في تعليقته على «أسس الفلسفة». وهذا الفارق البنيوي على الصعيد المعرفي، هو الذي خوّلنا القول: إنَّ مطهّريّ استعان بمنجزات الغرب لتوظيفها في جدل ثقافي داخلي دفاعي بالدَّرجة الأولى، أمَّا شريعتي، فقد استعان بها لإعادة قراءة الموروث الإسلامي.

وحينما نقول ذلك، فإنَّنا لا نقصد أنّ مطهّريّ لم يمارس إعادة قراءة للموروث مستعيناً بالنتاج العقلاني الغربي، كما أنَّنا لا نقصد أنَّ شريعتي لم يوظف النتاج الغربي لتصفية حساب داخلي مع أولئك الذين بهرهم الغرب، وإنَّما قصدنا هو أنّ الصَّفة الغالبة والطابع العام كان كذلك.

ورغم أنَّ مطهّريّ تعرّض لانتقادات في تلك المرحلة من جانب التيار المدرسي الدِّيني، بسبب توجهه نحو الغرب، وإدراجه الأفكار الغربيَّة في كتبه، كما تشير إلى ذلك التعليقات المدوّنة على كتابه «مسألة الحجاب»[1]، لكنَّه كان صلداً جداً أمام تلك الحملات، فقد رأى أنّ ذلك يشبه وضع الرأس في التُّراب، والفرار من المسؤوليَّة[2]، مصرّاً على أنّ توظيف المنجزات الغربيَّة في النطاق التشريعي الإسلامي (مسألة الحجاب أنموذجاً) ليس أمراً سلبياً عندما تجري تغطيته بقراءة دينيَّة أصيلة.

---

(1) انظر كتاب «أجوبة الأستاذ على انتقادات مسألة الحجاب»، ط1، ترجمة لجنة الهدى، نشر دار الهادي، بيروت، 1992م، وانظر الأصل الفارسي للكتاب في مجموعة آثار، ج 19، ص ص 567 ـ 624.

(2) المصدر نفسه، ص 12، ص 33، ص 74، ص 154.

ويقيم مطهّريّ انفتاحه هذا وفلسفته للأحكام على قاعدة من الدَّاخل تقضي بوجود مصالح ومفاسد واقعيَّة في متعلّقات الأحكام، ومن ثمّ تكون القوانين الإسلاميَّة ـ كما يعبر مطهّريّ ـ أرضية سماوية معا[1].

هذا الانفتاح الإسلامي على الغرب ومنجزاته، وعدم الخوف والقلق من تلك المنجزات، كما مارسه مطهّريّ، استمر بعده أيضاً، لكن الذي حصل ـ في الأوساط الشِّيعية بالخصوص ـ هو أنّ العلماء النهضويين الذين تصدّوا لتقديم صورة عقلانيَّة للتشريع الإسلامي، محاولين فلسفة الأحكام الإسلاميَّة، شعروا بصدمة تركت آثاراً تثير اليوم جدلاً ولغطاً.

فقد تحوّلت التفسيرات العقلانيَّة التي قدّمها هؤلاء، في مسارها، نحو الخلف، فبعد أن كان الاستنتاج الفقهي للحكم الشَّرعي عمليّةً تخضع لضوابط تقليديَّة معروفة، ويُستنتج الحكم الفقهي طبقاً لهذه الضوابط التي قَرَّر أغلبها في علم أصول الفقه، ليصار، بعد الخروج بالنتيجة، إلى فلسفة الحكم نفسه، في عمليَّة لا تهدف إلى اكتشاف الحكم بقدر ما تهدف إلى توظيف الجهد الفلسفي هذا، لخدمة تأكيد الحكم في الأوساط العلميَّة والجماهيرية؛ أي أنّ مشروع فلسفة الأحكام ـ كما كان يريده مطهَّري أيضاً ـ مشروع بَعدي، يفترض فيه الفراغ عن إثبات الحكم الشَّرعي، وبالتالي، فلا تسهم عمليَّة الفلسفة هذه في إثبات الحكم مرة أخرى أو من البداية... وبعد أن كان الأمر كذلك، ظهر تيار ينادي بإسهام هذه الفلسفة في استنباط الحكم الشَّرعي نفسه، وذلك انطلاقاً من نظريات كان أبرزها:

1 ـ نظريَّة المستقلات العقلية[2]: اعتقد هذا التيار المعاصر بأنّ الفقه

---

(1) المجموعة الكاملة 21: 293 ـ 294.

(2) انظر كنموذج الدِّراسة الموسعة التي قام بها محمد تقي كرمي في مجلة نقد ونظر، العدد 27 ـ 28: 224 ـ 334، والتي حملت عنوان «ماهيت ووظيفة عقل در فقه شيعة»، وانظر النَّص المترجم إلى العربية في مجلة المنهاج، بيروت، العددين 27 ـ 28، تحت عنوان «العقل في الفقه الشِّيعي الماهية والوظائف»، ترجمة كمال السيّد.

الشِّيعي وأصوله، تعاملا مع المستقلات العقلية (ما يستقل به العقل العملي) تعاملاً نظرياً، ولم يُمنَح هذا العقل حركته ميدانياً عدا في عموميات لا تأثير معتدٍّ به لها كقبح الكذب وحسن الصدق، وقبح الظلم وحسن العدل و...، وقد نادى هذا الفريق بإشراك العقل في هذه المساحة، وهو إشراك تبدو قضايا فلسفة الأحكام ذات دورٍ فعال فيه.

2 ـ **نظريَّة اكتشاف الملاك**: وقد رأى أصحاب هذه النَّظريَّة، أنَّنا قادرون على اكتشاف الملاكات الموجودة في الأحكام، إذا ما استثنينا دائرة العبادات كالصلاة، والحج، ونحوهما[1]، وأنه لابد من تخفيف تلك الهالة الغامضة التي حاول العقل الفقهي الإغراق فيها، محيطاً الأحكام الشَّرعيَّة بها، لتبدو الملاكات من خلالها مستحيلة الرؤية.

هذا كلّه على خط إسهام فلسفة الأحكام، وفق تصوّر الكاتب، في ترك بصمات على استنباط الحكم الشَّرعي بصورة إيجابية، أمَّا الصُّورة السَّلبيَّة، فلم تكن بعيدة أيضاً، فقد استخدمت فلسفة الأحكام، لا سيما عناوين العدل والإنصاف و...، معاول قوية لهدم جملة من النتائج الفقهية لمعارضتها لروح العدالة (وغيرها من المفاهيم المشابهة) فقد رأى الشيخ محمد مهدي شمس الدِّين أنّ العدل دليلٌ ممّا سمّاه الأدلَّة العامَّة في التشريع، محاولاً بذلك الإطاحة بأيِّ استنتاج فقهي يصب في خانة الظلم الاجتماعي[2].

وهكذا، تحوّلت المكتشفات العقلانيَّة في الأحكام الشَّرعيَّة إلى وسائل استنباطية جديدة لدى بعض الفقهاء والباحثين، لا سيما في ما

---

(1) يُلاحَظ رأي السيد محمد حسين فضل الله، والشيخ محمد مهدي شمس الدِّين، والمنشور في مجلة المنطق، العدد 111، الصَّادرة في بيروت ويلاحظ كتاب: الاجتهاد والحياة، حوار على ورق، حوار وإعداد محمد الحسيني، نشر مركز الغدير، بيروت، الطبعة الثَّانية، 1997م، ص20 ـ 25 و43 ـ 45 و47 ـ 48.

(2) الاجتهاد والحياة، مصدر سابق، ص 20 ـ 25.

يخصُّ موضوعة المرأة والفقه السِّياسي، لتدخل مفردات جديدة إلى ساحة الاستنباط لم يعترف بها الجميع حتى الآن، ولا تزال مثار جدل وأخذٍ وردّ بين الفقهاء المسلمين. وقد اجتاحت، نتيجة ذلك، العالمَ الشِّيعيَّ، موجاتُ الحديث عن مقاصد الشَّريعة، ومحاولة الحديث عن جذور لهذه النَّظريَّة في عمق الامتداد الفقهي الشِّيعي من خلال تعابير راجت بين الفقهاء كمذاق الشارع، وروح الشَّريعة وغير ذلك...

وليس غرضنا من هذا الاستعراض تأييد طرف، بقدر ما نريد أن نقول: إنَّه من الصَّعب الاعتقاد بأنّ مطهّريّ كان ينتمي إلى تيار يزيد على مجرَّد فلسفة الأحكام بعد إثباتها، وأن توظيفه هذه الفلسفة كان (لا أقل في حدود التتبعُّ)، في الغالب، في درجة لاحقة على عمليَّة الاستنباط نفسها.

والذي يؤكّد، إلى حد معين، هذه المقولة إعادة تكرار مطهّريّ، لدى مناقشته القائلين بضرورة الحكم اليوم بحلّية أكل لحم الخنزير بعد أن اكتشف العلم المادَّة المايكروبية فيه (تريشين)، وتمكّن من القضاء عليها، إعادة تكراره الجواب النَّمطي في علم أصول الفقه الإسلامي، والذي يقول: إنّ اكتشاف ضررٍ ما أو علةٍ ما للحكم لا ينفي وجود علةٍ أخرى، وجدها مطهّريّ في المثال السابق اعتماداً على بعض الرِّوايات، في عنصر نفسي سلوكي وهو عدم الغيرة[1]، فإن هذا الجواب (مع الأخذ به وبقطع النَّظر عن مدى صحته) يكشف عن صعوبة وصول فلسفة الأحكام، إلاَّ قليلاً، إلى درجة التدخّل في تكوين الفتوى الشَّرعيَّة، ولذلك يقول مطهّريّ بأنّ الاجتهاد غير المختمر هو ذاك الاجتهاد الذي يكتشف علةً ما نافياً، بمجرّد ذلك، ما عداها[2].

---

(1) المجموعة الكاملة 21: 73، الإسلام ومتطلبات العصر، كما يثير المطهَّري هنا مثال العبادات ومسألة ضرورة أدائها باللُّغة العربية ص74 ـ 77.

(2) المصدر نفسه، 21: 74.

من جانبٍ آخر، واجهت جهود العلماء، ومنهم مطهّريّ، على صعيد فلسفة الأحكام، إشكاليَّة ثانية، تبدّت في الاختبارات الميدانية التي واجهتها بعض نظرياتهم العقلانيَّة، فجهود البنك الّلاربوي والنَّظريات الثرّة التي عرضت على هذا الصعيد، مثلاً، لتدافع عن البنك الإسلامي، واجهت تحدِّيات ميدانية في غير بلد، اكتشفت خلالها أنّ الصِّيغة التي قدِّمت عن أحكام الربا والبنوك (أي فلسفة الأحكام وصورتها النَّظريَّة العقلانيَّة) شكَّلت بداية أوّلية فقط، كشفت عن أنّ أصحابها أثاروا أفكارهم، أحياناً كثيرة، بعيداً عن تجربة حيّة؛ لأنّ تجربة تطبيق الشَّريعة الإسلاميَّة كانت مفقودةً تقريباً، . وقد أدّى ذلك إلى شيء من ضمور القوّة الإقناعية الموجودة في هذه الفلسفات، ؛ إذ إنّ إشكاليات الواقع كانت أقوى، أحياناً، من الصُّورة الجميلة التي قدمتها النَّظريات.

وفحوى هذا الكلام هو أنّ جُماع تحدّيات الواقع، وتحوّلات الثقافة التي أعقبت انهيار المعسكر الاشتراكي، وحالات الإحباط الشديد التي سيطرت على قطاعات واسعة من المجتمع الإسلامي عقب حرب الخليج الثَّانية، تَفْرِضُ على الباحث المعاصر، الهادف لخوض معترك فلسفة الأحكام والتنظير لها، إعادة إنتاج أرضيات بحثه، وآلياته، وأدواته، واكتشاف مخاطبيه من جديد، وتفهّم المشكلة الحقيقية في بعدها الزمكاني، وإلاّ، فإنّ خطاباً شبيهاً بخطاب مطهّريّ، أو الصَّدر، أو مغنية، أو قطب، إذا ما تمّ الجمود عليه، ليس بإمكانه اليوم، عرض مشروع متكامل للاستحقاقات الجديدة، الأمر الذي بات يفرض تجاوز الأطر المعرفيَّة التي انطلقوا منها؛ أي ضرورة قراءتهم كتراث بغية تجاوزهم لا إلغائهم.

وانطلاقاً من ذلك، على ورثة تيار العقلنة في الفكر الإسلامي السير مسيراً مستقبلياً لا ارتجاعياً، معتمدين الابتداع أساساً لا الاتباع منهجاً، حتى تأخذ الخطوات صيرورتها التكاملية، وحتى لا تكون التَّجربة ذات

البعد الزمكاني كتجربة مطهّريّ (وهو بعدٌ لا يلغي قيمتها بقدر ما يعطيها مداها الحقيقي)، قانوناً يجري تسنينه ليبتلع مناخات لا يستوعبها.

وإنّ ما نثيره مطلبٌ دافع عنه مطهّريّ نفسه، حينما أقرّ فرانسيس بيكون على وصفه السلف الصالح والجيل السابق بالصنم، حيث رأى مطهّريّ أنّ ما يعوّق إنتاج العقل ويجرّه نحو الضلالة، بحسب تعبيره هو، أمران:

أ ـ السلف، وهو ما حاربه القرآن دائماً وعموم الأنبياء (ع) تحت شعار رفض تقليد الآباء.

ب ـ أكابر المعاصرين الذين يستشهد مطهّريّ للنهي عن الرجوع إليهم، بنحوٍ من الاتباع الأعمى، ببعض الشواهد القرآنية التي لا داعي لذكرها[1].

رابعاً ـ الاجتهاد والمجتهد في تصوّر الشهيد مطهَّري

كَثُر الكلام، خصوصاً في الآونة الأخيرة، عن الاجتهاد، تعريفه، شروط المجتهد، الفتوى والمرجعيَّة، الاجتهاد والمعاصرة و.... وقد كان البحث في مقوّمات الاجتهاد والعلوم الدخيلة فيه، وكذا شروط المجتهد، وتعريف الاجتهاد، وشروط المرجع... سابقاً على هذه المرحلة، فقد عالج الفقهاء الكثير من هذه الإشكاليات في دراساتهم الفقهية منذ قرون بعيدة[2]. لكن تحدّيات الواقع المعاصر، فرضت إعادة النَّظر في كثير من مفاهيم «كتاب أبحاث الاجتهاد والتقليد» ومقولاتة، لم

---

(1) المصدر نفسه21، : 84 ـ 85، الإسلام ومتطلّبات العصر.

(2) انظر على سبيل المثال، كتاب الروضة البهية للشهيد الثَّاني، كتاب القضاء، وكذلك قسم الاجتهاد والتقليد من الابحاث الفقهية، كمستمسك الحكيم، وتنقيح الخوئي، ومهذب السبزواري و. . .، وملحقات بعض الكتب الأصولية من قبيل كفاية الأصول للمحقق محمد كاظم الخراساني و. . .

يكن آخرها مفهوم الأعلميَّة وامتداداته. وقد كان إسهام الإمام الخميني (قده) واضحاً في هذا المجال، فقد أحدث تغييرات في مفاهيم الاجتهاد، والمرجعيَّة و...، محرّكاً تياراً قوياً أقصى، إلى حدٍّ ما، جيلاً من الفقهاء المدرسيِّين.

وقد أسهم الشهيد مطهَّري في قراءات جديدة، في عصره، لمفهوم الاجتهاد، كانت تتَّصف حينها بالجرأة. لقد تمثّل مطهّريّ المقولة التي كان أطلقها إقبال اللَّاهوري حين عرّف الاجتهاد بأنَّه القوّة المحرّكة للإسلام، لهذا نظر مطهّريّ إليه بوصفه قوَّة محرّكة يفترض بها تغيير الواقع أكثر من توصيفه[1]، والذي نلاحظه من جملة كلمات له، إذا أردنا فهرستها وتنظيمها، أنَّه حمل تصوُّراً عن الاجتهاد والمجتهد استبطن ـ علاوةً على ما أشرنا إليه عند الحديث عن الإخبارية وثنائية الاجتهاد والتقليد ـ المسائل الآتية:

1 ـ من أهم الملاحظات النقديَّة التي سجّلها مطهّريّ على الاجتهاد، بمفهومه السَّائد، هو التَّركيز في الأوساط العلميَّة على مادَّة أصول الفقه؛ والفقه أيضاً. وقد ترك ذلك أثره ـ في ما يراه مطهّريّ ـ على مجمل الدِّراسات الإسلاميَّة؛ حيث أُعرض عن علوم الحديث والرجال والتفسير و...، ليظهر ضعفاً شديداً على صعيد هذه العلوم، وقد دعا مطهّريّ إلى عودة هذه العلوم إلى الأوساط الحوزوية، وإلى أن تأخذ مكانها المناسب[2].

وقد ساد اعتقاد ـ ولا يزال له وجود ـ بأنّ علوماً من قبيل التَّاريخ، والحديث، والعقيدة، والتفسير، والقرآنيات، والأخلاق، و... لا حاجة لدراستها وإنَّما يكفي فيها عنصر المطالعة، وكأن هذه العلوم سهلة يسيرة لا تحتاج إلى كثير جهد، ونظرٍ، وبحث، وتأمّل، وامتدت هذه النَّظرة الدونية

---

(1) المجموعة الكاملة 21: 158، الإسلام ومتطلّبات العصر.

(2) مجموعه آثار، ج20، ص 150.

لأولئك الذين اشتغلوا بمثل هذه العلوم، كما كانت هناك نظرة دونية مشابهة للمثقف عموماً، ولمن يتابع الأحداث الثقافيَّة المعاصرة المتحرّكة، حتى أنّ عنوان «مثقف» كان عنواناً دونياً إلى حد معين، ولا تزال هذه العقلية موجودة ـ مع الأسف ـ في بعض الأوساط العلميَّة، تقابلها في أوساط علميَّة أخرى، كما في الجامعات، نظرة دونية مشابهة إلى الجهود الفكرية للحوزات العلميَّة وعلماء الدِّين، الأمر الذي ينسف كل مشروع يهدف إلى ـ لا أقل ـ تقريب الحوزة والجامعة، التُّراث والحداثة.

2 ـ اعتقد مطهّريّ بأنّ الدخول في عالم الفرضيَّات كان نتاجاً للاستغراق الذي حصل في دراسة علم الأصول، فقد ابتعد المجتهد عن الواقع، وأخذ يشغل نفسه بفروض قد لا يواجهها المكلَّف إلاّ نادراً جداً كفروض الشَّك (كما يذكره مطهّريّ)، في ما تبقى مئات، بل آلاف المشكلات الفكرية والعمليَّة، بلا حلّ. وقد مثّل مطهّريّ لهذا الأمر بالمباحث الأصولية التي اعتنت بشكل كبير بشبهات أبي جعفر بن قبة الرازي (محمد بن عبد الرحمن) (توفي أواخر القرن الثَّالث الهجري)، معتبراً أنّ هناك، اليوم، شبهات أهم، وأعظم، وأكثر، وملاحظاً أنّ هذه الظَّاهرة من مخلّفات مدرسة الرأي القديمة في العراق[1].

وهذه الفكرة، عموماً، حملها جيل من الفقهاء النهضويين وأثاروها في كتبهم، وقد سجّلها، ملاحظةً، على كتاب العروة الوثقى للسيد كاظم اليزدي، السيد الشهيد مصطفى الخميني (رض)، حيث ذهب إلى أنّ الكتاب «فيه من العبارات غير اللاَّئقة، ومن التكرار المملّ، ومن تكثير الفروع بما لا حاجة إليه»[2].

---

(1) انظر مجموعه آثار، ج20، ص 144 و151 ـ 152.

(2) الخميني، السيد مصطفى، تراث الشهيد الخميني، تحرير العروة الوثقى، نشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، الطبعة الأولى، 1418 هـ ، ص7.

وفي الحقيقة، ورغم أنّ المشكلة الأولى التي أثارها مطهّريّ أخذت بالانحسار بعد انتصار الثّورة الإسلاميَّة في إيران، اذ شاعت دراسات الفلسفة، والعرفان، والكلام، والقرآن، والحديث، والتّاريخ و... بشكل كبير وواسع، غير أنّ المشكلة الثّانية، رغم التقدّم الذي حصل، لا تزال مستفحلة، فالأوساط العلميَّة الدِّينية لمّا تزل تعاني منها؛ اذ إنّ جولةً سريعة على الدِّراسات الفقهية في الحوزات العلميَّة تدلّ على أنّ الباحثين الذين يعنون بالمشكلات الجديدة، على الصعيدين الفقهي والأصولي، عنايةً جادَّة هم قلّة قليلة، وهذه إشكاليَّة حقيقيّة يطالب الجميع بتجاوزها.

3 ـ لا يخفي الشهيد مطهَّري إعجابه بشخصيَّة السيد محمد حسين البروجردي (ت: 1961م) التي تأثَّر تأثُّراً شديداً بمنهجها الفقهي، لتكون واحدةً من شخصيات ثلاث كوّنت الشخصيَّة المعنوية والفكرية للمطهَّري إلى جانب الإمام الخميني (ت: 1988م) والعلامة الطباطبائي (ت: 1983م)[1]، فهو معجب بالجولان الرجالي للسيد البروجردي على الصعيد الشِّيعي والسني معاً[2]. وهذه قضيَّة هامة، كما أنَّها شاملة، فلربَّما لم يعد من المقبول اليوم، وسط الأجواء الفكرية المعاصرة، الاجتهاد في نطاق مدرسة فقهية واحدة، بل لابد للفقيه من أن يخبر المدارس الفقهية ويصول ويجول فيها، سواء كانت شيعية أم سنية. وإذا كان السيد البروجردي ينظر إلى هذا الأمر من منظار أداتي؛ حيث يرى في معرفة فقه السنّة ورواياتهم وسيلةً لفهم نصـوص الأئمَّة (ع)، فإن خطاباً جديداً، يمكن تَبَنِّيه بقوَّة، يطالب بقراءة نتاج الآخر بغية الخروج باستنباط معتمدٍ على رؤية شاملة، وهي رؤية تقوم على

(1) زكي الميلاد، مجلة الكلمة، مصدر سابق، ص 8 ـ 9.
(2) مجموعه آثار، ج20، ص ص 149 و153.

الكشح عن النَّمطيات التي غطت رؤيتنا للآخر ونتاجاته لتحيلها إلى جسم هزيل، واستبدال هذه النَّمطيات بفهم تعدُّدي (بلورالي) يجد فيها الكثير من عناصر الدفع والقوّة.

إن الطَّرح الذي أثاره مطهّريّ وغيره من العلماء أيضاً، لقراءة فقه السنة وعلم الرجال عندهم، وإن لم نتمكن من تصنيفه لحساب الرؤية الأخيرة التي أشرنا إليها، بيد أنَّه يشكِّل خطوة متميِّزة في زمن كانت قد دخلت فيه الفقهيات الشِّيعية إطاراً مدرسياً محدَّداً، أفقدها، في كثير من الأحيان، القدرة على قراءة شمولية للتراث الفقهي وما خَلْفَه من نصوص.

ومن هنا، نبدو اليوم مضطرين للدعوة إلى فقه إسلامي، من دون أن تعني دعوة كهذه التفلّت من القواعد المقرَّرة في الفقه الشِّيعي، بقدر ما تعني إثراء هذه القواعد والعمل على مزيد من الإسهام في ترشيدها، الأمر الذي كانت للمطهَّري ـ كما لمحمد باقر الصدر، ومحمد مهدي شمس الدِّين، ومحمد جواد مغنية[1] ـ أدوار مشكورة فيه.

4 ـ وفي سياق الترشيد الفقهي العام، تأتي دعوة مطهّريّ، لمجالس فقهية تعتمد الشورى، وتعيش على النقاش وتبادل الآراء، الأمر الذي يسهم في تخفيف حدة الاختلافات الفتوائية بين الفقهاء أنفسهم كما يرى مطهّريّ نفسه[2].

وفي الحقيقة، فإنَّ هذه الدَّعوة التي أطلقها مطهّريّ قبل ما يقرب من أربعين سنة، في محاضرته عن الاجتهاد في الإسلام، لتبدو حيَّةً اليوم تستصرخ عاملين فلا، فما تزال ظواهر التبعثر في الجهود الفقهية

---

(1) انظر: المعالم الجديدة للأصول، وانظر أيضاً سلسلة: مسائل حرجة في فقه المرأة، للعلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدِّين.

(2) مجموعه آثار، ج20، ص 184.

موجودة، رغم خطوات إيجابية لا ينبغي إنكارها، ولا تزال حركات التواصل المستمر بين الفقهاء والباحثين من الأجيال المتعدِّدة مفقودة، وبتعبير أدق منقوصة، الأمر الذي يجعل من دعوة كهذه دعوةً حيَّة اليوم، لمؤتمرات أو ندوات، أو ملتقيات أو منتديات فقهية، أصولية، رجالية، حديثية و... لا يشارك فيها، فحسب، فقهاء الدرجات الثَّالثة والرابعة و... وعموم الطلبة وفضلائهم... بل حتى الفقهاء الآخرون، لتثار فيها بجديِّة، لا على نحو المجاملات، نقاشات فاعلة تستهدف اكثر الموضوعات المعاصرة حساسية وأهمية؛ لكي لا تكون مستحدثات المسائل التي نعالجها اليوم بهذا العنوان، من قديمها، في ما تدخل المستحدثات الحقيقية دائرة مستحدثاتنا بعد أن تصبح قديمة.

خامساً ـ الفتوى، وثلاثية المصلحة، والاحتياط، والواقع

في أواخر دراسته المخصّصة لمعالجة موضوع الحجاب، وبعد أنّ يتعرّض مطهّريّ لبعض الفتاوى المتعلِّقة بأحكام الستر[1]، يثير موضوعاً مهمّاً وحساساً، نعتقد بأنَّه يتَّصل من جهة بمسؤوليَّة المرجع، كما يلتقي من الجهة الأخرى مع الواقع، إنَّه موضوع إظهار الفتاوى وكتمانها.

يرى مطهّريّ، أنّ كتمان الفتوى التي توصّل إليها الفقيه المتصدّي لمقام المرجعيَّة أمرٌ حرام، متمسكاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾، قارئاً في أسلوب الآية لحناً شديداً جداً قلّ استخدام مثله في القرآن الكريم[2].

لكن مطهّريّ يقرّ من جهة أخرى، بأنّ موضوع إظهار الحقيقة (ومنها

(1) مسألة الحجاب، ص 158 ـ 164.

(2) المصدر نفسه، ص 164 ـ 165.

الفتوى) يخضع، بدوره، لخدمة الحقيقة نفسها، فإذا كان الإظهار يخدم الحقيقة (الفتوى) كان لازماً، أمَّا إذا كانت الظروف تجعل من الإظهار إضراراً بالحقيقة (الفتوى) نفسها، فإن الكتمان لأجل مصلحة الحقيقة يصبح مشروعاً[1].

ووسط جدلية معطى الآية المتقدِّمة، ومبدأ خدمة الحقيقة، يقف مطهّريّ موقفاً ميدانياً (يخص باب الفتاوى)، ليقرأ كتمان الفتوى (كشف الوجه والكفين وشراء الراديو كمثال يثيره مطهّريّ) من زاوية المصالح والمفاسد، فبعد استعراضه حجَّة القائلين بضرورة كتم فتاوى كهذه (وهي حجَّة لا تزال مستخدمة)، والقائمة على أنّ عموم الأفراد يستغلون مثل هذه الفتاوى للوصول إلى ما هو أكثر، ككشف باقي الجسد، أو استخدام الراديو لأغراض محرّمة، يذهب مطهّريّ إلى التَّشكيك في هذه المعادلَّة، ليؤكِّد، في الطَّرف الآخر، أمراً بالغ الأهمية[2].

إنه يقول: إنَّ تخيُّل الرجال والنِّساء تحريم كشف الوجه يفضي بهم (وهذه حقيقة عمليَّة ملموسة قد لا يشعر بها إلاّ أشخاص خبروا أوضاع النَّاس كمطهّريّ) حيث يكشفون الوجه أو ينظرون إليه، إلى كشف باقي الجسد أو النَّظر إلى الشعر و...[3]، ذلك أنّ الفرد العادي، يشعر بالإحباط والفشل حينما يعجز عن القيام بتكليف شرعي ما، ويؤدِّي به إخفاقه هذا إلى الإفلاس أمام بقية الأحكام، فيكون إيهامه بفتوى تحريمية تخص كشف الوجه مفضياً ـ حيث يعجز عن الالتزام بذلك ـ إلى الاحساس بعدم جدوى ستر باقي الجسد مع كشفه للوجه. وبالتالي، سيصبح كشف باقي الجسد أمراً متجرّءاً عليه نتيجة إحساس المكلفَّ بأنّ محرَّماً شبيهاً تم التجرؤ عليه أيضاً، وكأن المكلف العادي يقيِّم أفعاله

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، 166 ـ 167.
(3) المصدر نفسه.

على قاعدة، إما أنّ أنجح بمعدل المئة في المئة أو استحق الصِّفر، فعندما يجد نفسه شارباً للخمرة، يترك الصلاة؛ ذلك أنَّه يشعر بعدم جدوى الصلاة مع شرب الخمرة، وهكذا تشعر المرأة بعدم جدوى ستر الجسد مع كشف الوجه حينما يتم إيهامها بحرمة كشفه.

وفي الحقيقة، فإنّ ما يثيره مطهّريّ واقع لا يزال قائماً في الأوساط العلميَّة، يشارك، إلى جانب عوامل أخرى[1]، في حالة من التضخم في ظاهرة الاحتياط في الفتاوى، فمع الإقرار بأنّ الاحتياط مبدأ أصيل ولاسيما في الحياة الدِّينية، بيد أنّ مقرَّرات علماء أصول الفقه أنفسهم، تقضي بتجمد حسن الاحتياط حينما يؤدِّي هذا الاحتياط إلى اختلال النِّظام ومخالفة الاحتياط نفسه[2]، وحينما نراجع الرسائل العمليَّة الغاصّة بمئات الاحتياطات نعرف، من خلال النَّظر إلى الاحتياط بمنظار اجتماعي كما يراه السيد محمد باقر الصدر[3]، كم يؤدِّي هذا الاحتياط

---

(1) من أبرز العوامل الأخرى في تفشي ظاهرة الاحتياط في الفتوى عاملان، أحدهما: كثرة النقاشات الفقهية وتراكمها؛ ذلك أنّ سعة النقاش وامتداده الزمني حول نقطة محدَّدة، دون حدوث تحوّل منهجي، يفضي، عادةً، إلى ضعف ظواهر الجزم بالنتائج، الأمر الذي يتجلّى في سلوك الفقيه المرجع ـ كإنسان متديِّن ورع ـ في الاحتياط في الفتوى.

(2) والعامل الثَّاني هو: العلاقة الخاطئة ما بين المرجعيَّة (والمؤسّسة الدِّينية عموماً) وعامّة النَّاس، وهي علاقة مارس الشهيد مطهَّري نفسه نقداً محكماً لها في دراسته التي حملت عنوان «المشكلة الأساس في جماعة علماء الدين»، فطبيعة العلاقة المالية (خمس، زكوات، كفارات...) المباشرة بين علماء الدِّين وعموم النَّاس، تضع عالم الدِّين في موقف حرج عندما يحاول إطلاق فتوى غير مستساغة للعموم، ذلك أنّ انحسار التأييد الشعبي له، يعقبه شلل في النَّشاط الاقتصادي لمؤسَّسات المرجعيَّة، الأمر الذي يجبر الفقيه على تغيير مسار فتاواه ـ بواسطة الاحتياط ـ تجنُّباً لانهيار مؤسسة المرجعيَّة التي يقف على رأسها، الأمر الذي يلبسه الفقيه عناوين ثانوية ناجزة.

(3) انظر: الآخوند محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ط3، تحقيق ونشر جماعة المدرسين، إيران، 1415 هـ ، ص403، والسيد الخوئي في مصباح الأصول، ط2، بقلم السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، منشورات الداوري، إيران، 1412 هـ ـ ص 326 ـ 327 وغيرها من الكتب الأصولية.

إلى مخالفة الاحتياط نفسه كما هو المنقول عن السيد مصطفى الخميني، وأخذاً بعين الاعتبار ما أثاره مطهّريّ، يتّضح أنّ هذه الاحتياطات تضرُّ بمصالح الفتوى أكثر ممّا تخدمها، وأن الاحتياط يبقى ظاهرة صحيّة حينما لا يتجاوز الحد المنطقي والمعقول[1].

إنّ كتمان الفتاوى، ليُلبس لباس الاحتياط، يُفترض أن ينظر إليه بوصفه ظاهرةً اجتماعيَّة، لا تصرّف فردٍ محتاط، كما أنّ التصدّي لمقام المرجعيَّة والإفتاء للنَّاس منصبٌ يفترض فصله عن منصب الاجتهاد نفسه، فالمرجع مطالب، إلى جانب النَّشاطات العلميَّة التي يقوم بها، بإصدار فتاواه بطريقة تربوية، وهذا الجانب التربوي في شخصيَّة المرجع/المفتي، يُلزِمه باختبار الواقع ودراسته بعمق، حتى تؤدِّي احتياطاته (التي تقول المعادلَّة العلميَّة إنها ليست فتوى، لكن الواقع العملي يصيّرها كذلك أحياناً كثيرة) إلى إيقاع المكلفين في الحرج والضرر و... وخلق ذهنية تحريم، تدفع المجتمع كله إلى العيش في ظل ضغط مستوعب، تماماً كما هي المسؤوليَّة التي يتحمّلها الفقيه إزاء موضوع الطلاق القضائي الذي حُكم عليه بالموت الميداني نتيجة تحفّظات أودت إلى خلق إشكاليات في الحياة الأسرية والاجتماعية، الأمر الذي لا يفوت مطهّريّ ـ مشاركاً الشيخ محمّد جواد مغنية[2] ـ المطالبة بتحمّل مسؤوليته بوصفها وظيفة من وظائف الفقيه الواعي[3].

إن الترخيص للمكلفين، حينما تكون النتيجة العلميَّة هي الترخيص،

---

(1) بحوث في علم الأصول، تقريرات درس السيد محمد باقر الصدر، بقلم السيد محمود الهاشمي، نشر مركز الغدير، الطبعة الثّانية، 1997م، ج4، ص 444.

(2) من جملة من نقد ظاهرة الاحتياط في الفتوى الشيخ محمد جواد مغنية، كما يلوح ذلك لدى تعرّضه لموضوع الحكم بنجاسة أهل الكتاب، في «فقه الإمام جعفر الصادق (ع)»، دار الجواد، بيروت، الطبعة الرابعة، 1982م، ج1، ص31 ـ 34، وله كلام شديد هناك فليراجع.

(3) انظر: فقه الإمام جعفر الصادق، محمد جواد مغنية، ج6: 50 و54.

هو بنفسه مطلب، فإن ذهنية التحريم يجب أنّ توازن وممارسات الإباحة أيضاً، حتى لا يشعر الفرد المتديِّن بحياة مغلقة تؤثر على نشاطاته وحيويته.

ولا يعني كلامنا هذا، على الإطلاق، خلق ثقافة في الأوساط العلميَّة ـ وهي ثقافة بدأت بالرواج مع الأسف ـ تنحو منحى الرخصة، لتقع في التفريط في الطَّرف المقابل، وكأنها تشعر بالفخر حينما تحقق تنحيةً لمحرّم فقهي أو واجب كذلك.

ويلاحظ القارئ لهذه الظَّاهرة، أنَّها جاءت ردَّ فعلٍ على الإفراط المقابل، لهذا كان من الضَّروري الحذر منها، والسعي إلى تحويلها من مسار ردّ الفعل، إلى مسار التأسيس والبَنْيَنَة، إخراجاً لها من ظواهر التدافع السَّلبي بين التيارات، وتأكيداً على التوازن التشريعي المشار إليه بين الإباحة والحرمة.

إن استبدال هذه الأوضاع، بوضع علمي موزون، والإفصاح عن الحقيقة من دون مجاملات أو مخاوف، انطلاقاً من وعي دقيق ومستوعب وعملي للواقع، وبعيداً عن تراكمات أو عادات جرى السير عليها... فإنّ ذلك كله من شأنه تصحيح مسار الإفتاء، وإعادة الثقة بالفتوى نفسها، من دون أنّ يجرّ إلى استهتارٍ بالمحرّمات، أو تسرّع في الاستنباط، أو إرضاء للشارع العام المسلم، وطبقاً لذلك كلِّه، إعادة ترتيب الرسائل العمليَّة، ونسق الإجابة عن الاستفتاءات بصورة تقرّب الحكم من المكلّف بدل أنّ تبعّده، وتخلق علاقة تربوية حميمة بين المفتي والمستفتي، بدل علاقة مفرطة في التَّفاوت لا يشعر المستفتي فيها بأنَّ المفتي حمل همّه أو شعر معه في محنته أو تجربته.

ويبقى الاعتدال، في كلِّ هذه الأمور، هو الطَّريق الأنسب والأسلم، بعيداً عن مخلفات الماضي الموروث وضغط الواقع القائم.

---

(1) المجموعة الكاملة 21: 314 ـ 316.

الفقه وإشكاليات التطوير

حوار مع الشيخ جعفر سبحاني(*)

يعدُّ اسم الأستاذ جعفر سبحاني، عند الذين ألِفوا البحوث الفقهية، منذ زمنٍ مديد، اسماً مشهوراً، فقد أمضى سنين طوالاً في التَّدريس، والبحث، مستفيداً من قدرة الفهم والإبداع، ما جعل منه صاحب رأي في مختلف المسائل الدِّينية. وقد صبّ كل اهتمامه، وبكلِّ ما أوتي من قوَّة، على المحافظة على الكيان المعنوي للمجتمع الإسلامي، ولم يدَّخر وسعاً في هذا المضمار. وإن تنشئته المئات من الطلبة، وعشرات الكتب والرسائل التي كتبها لدليل صادق على هذه الجهود المضنية التي بذلها. ونغتنم هنا الفرصة التي أتاحها لنا لنطرح على سماحته مجموعة أسئلة، في مجال أسس المعرفة وبعض الشُّبهات التي تثار حول بعض المسائل الفقهية. ومع شكرنا الجزيل لسماحته، نضع بين أيدي النخبة المثقفة من القراء نصَّ هذا الحوار.

ـ مع شكرنا الجزيل لإتاحتكم هذه الفرصة لنا، وفي سبيل افتتاح هذا البحث، حبَّذا لو تفضلتم بالتَّعريف بالدَّور الذي تؤدِّيه الخلفيَّة الفكرية،

(*) أحد أهمّ المجتهدين والفقهاء من مدينة قم الإيرانية.

والمعرفيَّة، والوجوديَّة، والإنسانيَّة للفقيه، في استنباطه الأحكام الشَّرعيَّة؟

لا يوجد فقيه بمقدوره أن يستنبط حكماً، من دون اعتماده على مجموعة من الفرضيَّات البديهية المسبقة؛ وذلك لأن الفقيه ليس حالة معزولة يستطيع أنّ يستنبط الحكم الإلهي من غير التأثُّر بتاريخ حياته مع أمِّه وأبيه، وبيئته العلميَّة واتصاله بالمجتمع.

وليس ذهن الفقيه وحده لا يخلو من الفرضيَّات المسبقة، بل إنّ علماء الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، أيضاً، يكتشفون القوانين، والمعادلات، باعتمادهم على سلسلة من الفرضيَّات البديهية المسبقة. وعلى هذا ينبغي أنّ نضيف إلى سؤالكم، أمراً آخر وهو أنّ الفرضيَّات المسبقة نوعان:

1 ـ فرضيَّات مسبقة مشتركة، يتمكَّن العلماء بوساطتها من الاستمرار في بحوثهم؛ فالفقيه مثلاً يتمكَّن من الاستنباط اعتماداً على مجموعة من القواعد الأدبية، واللُّغوية، والمبادئ البديهية المتفق عليها من قبل الجميع. كما يتمكَّن علماء الرياضيات من الخوض في أبحاثهم من خلال القبول بجدول الضَّرب، وكذلك عالم الكيمياء يتابع أبحاثه بعد قبوله بتصنيف مندلييف الدَّوري للعناصر الكيماوية. وعلى هذا، فليس بمقدور أيّ باحث أن يُقدِم على البحث من غير اعتماده على الفرضيَّات البديهية. وهذا النَّوع من الفرضيَّات لا نقاش فيه.

2 ـ فرضيَّات تتعلَّق بالفقيه، فإن الأمر المطروح، هنا، أنَّه يمكن للبيئة التي نشأ وترعرع فيها الفقيه أنّ تؤثر في بعض آرائه. وهنا نورد أمثلة على ذلك:

يميل الفقهاء الذين يعيشون في بيئة تكون فيها أنابيب الماء قليلة أو

منعدمة، وحيث ينتفع النَّاس من الماء القليل ـ وبسبب المعضلات القائمة ـ إلى القول بعدم «انفعال الماء القليل بملاقاته المتنجس»، بينما الفقهاء الذين يعيشون في المدن الكبيرة، ويستفيدون من نعمة شبكة أنابيب المياه، ولا يعانون من شحّ المياه، يفتون ـ بموجب رواية أو روايتين ـ بانفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس، ولا يعبأون بالأدلَّة التي تُعارض آراءهم، والنتيجة المستخلصة هي أنّ المعضلات التي تواجه الفقيه تكون أحياناً دافعاً للفقيه للبحث عن حلّها. وشبيه بهذا ما يلاحظ في مناسك الحج، فالفقيه الذي يعاين صعوبات الحج عن قرب ينعكس ذلك قلَّة احتياط في فتاواه، خلافاً للفقيه الذي يراقب عن بعد، فإن احتياطاته في الحج كثيرة. وقد قيل قديماً: «الحاجة أم الإختراع». ولذا فإن مسائل شركات التأمين، أو بيع الامتيازات، والشركات الحديثة تدعو الفقيه إلى الخوض فيها واستنباط الأحكام لها؛ بينما الفقيه المتقدِّم، وبسبب عدم الحاجة لأجوبة على مسائل كهذه، لا يفكِّر بالعثور على أجوبة لها وغالباً ما يرفضها ولا يراها صحيحة.

وبطبيعة الحال، فإن هذا النَّوع من الاحتياجات المختلفة لا يشكِّل إلاَّ نسبة مئوية ضئيلة من المسائل الفقهية. وأمثال هذه الافتراضات غير موجودة في الأمور محل الابتلاء، بحيث تؤدِّي إلى ظهور اختلاف في الفتاوى؛ فمثلاً أحكام مبطلات الصوم والصلاة لم تتغيَّر عبر الزمان.

ويتَّضح من هذا أنّ الأمور التي لا علاقة لها باستنباط الفقيه، لا يؤثر وجودها، أو عدم وجودها، في استنباطه، ومن ذلك المسائل المتعلِّقة بنظريَّة المعرفة في الفلسفة الإسلاميَّة ممَّا يبحث في موضوعات الوجود الذهني أو موضوعات أخرى منها، وكذلك قضايا الوجود، وهل أنّ الأصالة للوجود أو للماهية، والقضايا المتعلِّقة بمعرفة الإنسان ومعرفة غرائزه، وذاته تترك أثراً في تفكير عالم الأخلاق، وليس في نمط تفكير الفقيه.

والخلاصة هي أنَّه ينبغي تحديد الفقه ومبادئه، وسنرى في هذه الحالة أنّ هذا النَّوع من المعلومات لا يؤثر في استنباط الفقيه. وغالباً ما يكون المؤثِّر في الفقه هو الحاجة وعدم الحاجة، حيث تحدو الحالة الأولى الفقيه إلى التَّفكير بتلبية تلك الحاجة. لكن البحث الموجود في علم الفلك، في شأن محورية الأرض أو محورية الشمس، وهل علينا القبول بالنَّظريات البطليموسية أم الكوبرنيكية، لا يؤثر أيّ منهما في استنباط الأحكام الفقهية، ولذا، فليس معقولاً القول: إنّ التطوُّر الحاصل في علوم الرياضيات والفيزياء سيؤدِّي إلى إحداث تطوُّر في علم الفقه.

فمثلاً، إنّ معرفة المسافة بين كوكبين، بشكل أكثر دقة، لن تكون سبباً في زعزعة أسس القواعد الأدبية. فالمعروف أنّ تأثير علم ما في علم آخر لا يمكن أنّ يتم ما لم تكن هناك علاقة بين الاثنين؛ ولذلك فإن علوم اللُّغات الفارسية، والعربية، والصينية، والرُّومانية ثابتة وراسخة، بينما حدثت الثَّورة الكوبرنيكية في علم الفلك وأبطلت النَّظريَّة البطليموسية.

ونود هنا التذكير بأنّ القول بتأثُّر الفقهاء بالمتغيِّرات أمر لا يقتصر على الفقهاء، بل يعمّ الجنس البشري، والعلماء هم على هذه الشاكلة. فقبل مائة عام لم تُخْطَ خطوة واحدة في علاج السرطان لأنَّه كان مرضاً نادراً، أمَّا اليوم حيث انتشر بشكل واسع، فإن العلماء ـ وبدافع من الحاجة ـ مندفعون للبحث عن علاج له. وكان النَّاس، في ما مضى، ينتفعون من أنواع الوقود الشائعة الاستعمال، لكنهم يعلمون اليوم أنهم سيواجهون في المستقبل نقصاً في الوقود المستخرج، وقد أدَّى هذا الأمر بالنَّاس إلى البحث عن إمكانية الاستفادة من الطاقة الشمسية والذرية.

ونخلص من ذلك إلى أنّ الفرضيَّات المسبقة على نوعين:

1 ـ الفرضيَّات العامَّة التي تخطر في أذهان كافة العلماء.

2 ـ الفرضيَّات الخاصَّة، مثل البيئة التي يعيش فيها الفقيه والتي بإمكانها التأثير في كيفية الاستنباط، لكن بشكلٍ نادر جداً.

ومهما يكن، فإن مواجهة مشكلة جديدة تحتاج إلى جواب فقهي، تؤدِّي إلى أنّ يبذل الفقيه جهداً أكبر، للعثور على حلول لها من الكتاب والسنّة، بينما لم يبذل الفقهاء المتقدّمون مثل هذه الجهود بسبب عدم الابتلاء بمسائل كهذه.

ـ ترى أيّ دور للفقه في تحديد الموضوع؟

الشيخ سبحاني: الموضوعات، في الفقه الإسلامي، على نوعين:

النوع الأوَّل: أحياناً يتولَّى الفقه تحديد الموضوع، مثل: إنّ الكرّ من الماء غير قابل للانفعال، وكذلك تحديد الإسلام لمدَّة الصوم ـ الذي يعني في اللُّغة العربية الإمساك بالمعنى المطلق ـ ما بين طلوع الفجر حتى غروب الشمس وما شابههما ممَّا يحدِّده الشارع المقدَّس نفسه.

والنَّوع **الثَّاني**: هو الموضوعات التي وضع حكمها تحت عنوان عام وأوكل تحديد مصاديقها وموضوعاتها إلى العرف، مثل السجود على الأرض حيث يعدّ أرضاً كل ما عدَّة العرف كذلك، أو بحث النجاسات الوارد في الفقه حيث عُدَّ البول والدم نجسين، إلاَّ أنّ تحديد مصاديقهما أوكل إلى العرف. وعلى هذا، فحيثما حدّد الفقه جميع خصائص الموضوع، فإن الفقيه والعرف هما بمستوى واحد من وجهة نظر تحديد الشارع المقدَّس، ولكن في الحالات التي يكون فيها الحكم موضوعاً تحت عنوان عام، فإن تحديد مصاديقه ملقىً إلى العرف، ويكون الفقيه حينها تابعاً للعرف.

ـ نصل هنا إلى سؤال يمكن أن يكون مطروحاً من قبل الكثيرين، وهو أنّه مع الأخذ بنظر الاعتبار مختلف الآراء، إلى أيّ مدى تصل حرِّية رأي الفقيه؟ هل يمكن لرأي الفقيه أن يؤثر في ضروريات الدِّين أو ضروريات الفقه؟

ـ إنّ عمل الفقيه ليس وضع الأحكام، بل هو اكتشاف الحكم الإلهي، اعتماداً على الكتاب والسنَّة. وعلينا أن نفرِّق بين المخترع والمكتشف، فالمخترع يبتكر من عنده ويوجد شيئاً لم يكن موجوداً من قبل، بينما المكتشف يكتشف شيئاً كان موجوداً من قبل، لكنَّه مختفٍ خلف ستار، فيميط عنه الستار ويظهره. كان عمل نيوتن اكتشاف حقيقة واقعة كان البشر عنها غافلين، أعني قانون الجاذبية. بينما كان ما أنجزه **الأخوان رايت** هو اختراع آلة لم يكن لها وجود من قبل، حيث تمكَّنا ـ باتخاذهما الطَّبيعة أنموذجاً مع أخذهما بنظر الاعتبار مجموعة قوانين طبيعية ـ من صنع شيء جديد يدعى الطائرة. وبطبيعة الحال، فإن كل شيء جديد بحاجة إلى الاستعانة بالمعارف السَّابقة، واتخاذها أنموذجاً. إنّ عمل الفقيه هو من النَّوع الأوَّل وليس الثَّاني. وعلى هذا، فقد كان جميع الفقهاء خدّاماً للوحي ساعين إلى استنباط الحكم الإلهي بالشَّكل الذي هو عليه، وأن ما بين يدي الفقيه من بلاغات إلهيَّة يتخذ أشكالاً متنوِّعة:

1 ـ ضروريات الدين.

2 ـ ضروريات الفقه.

وينبغي إيضاح ما يتعلَّق بهذين المصطلحين. فالصلاة مثلاً هي من ضروريات الدِّين، بينما تعلّق الزَّكاة بالحنطة، والشعير من ضروريات الفقه. وهذه المسائل التي هي موضع اتفاق المسلمين، والآيات القرآنية والرِّوايات المتواترة أو المصحوبة بقرائن، ولفقهاء العالم الإسلامي رأي واحد فيها طول القرون، غير قابلة لتعدُّد القراءات، فليس لها غير قراءة واحدة. ولا ينبغي التَّفكير إطلاقاً بإعادة النَّظر فيها. كما أنّ الأمور التي ليست من ضروريات الدِّين والفقه بل من المسائل النَّظريَّة، ويتمتَّع حوالى تسعين في المائة من هذه المسائل بالأدلَّة الكافية، ولا توجد لها قراءات متعدِّدة.

إلا أنّ المسائل الخارجة عن هذه الحالات، والأدلّة عليها لا تبلغ تلك الدَّرجة من الوضوح، لا يكون خلاف الفقهاء فيها بسبب تعدُّد القراءات، بل هو ذو علاقة بكشف القرائن الظَّاهرية، والباطنية التي تبيّن الحكم. كما أنَّه مرتبط أحياناً بكيفية فهم الفقيه للرواية، بالشَّكل نفسه الذي يمكن أن ينشأ خلاف في وجهات نظر عدَّة أشخاص في فهم مادَّة من مواد القانون المدني أو الدُّستوري، والذي من الممكن أن يسمِّيه بعضهم اختلاف في قراءة تلك المادَّة أو النص. وهذا الأمر لا يعني أنّ فقهنا مضطرب، ذلك أنّ الشطر الأكبر من الفقه موجود في الأقسام الثلاثة الرَّئيسة وبخاصَّة في القسم الثَّالث. نعم، إنّ جزءاً من المسائل التي تشكل القسم الرابع منه هي السَّبب في اختلاف الفتاوى. وبطبيعة الحال، فإن جوهر الفتاوى واحد في الغالب، إلاَّ أنّ الفقيه قليل الشجاعة يحتاط كثيراً، وأمَّا الفقيه الذي يمتلك شجاعة أكبر يكون أقل احتياطاً في الفتوى. وإن ما يدور اليوم على الألسن من أنّ الفقه الإسلامي له قراءات مختلفة، إنَّما هو كلام من لا دراية له بالفقه فهو لم يعرف الفقه ولا أسسه.

ـ مع الأخذ بنظر الاعتبار الإجابة التي تفضلتم بها عن السُّؤال المذكور آنفاً، نود لو بيّنتم الفرق بين الحكم الثابت والمتغيّر في الفقه؟

منذ زمنٍ قديم، قسّمت أحكام الإسلام إلى صنفين:

1 ـ الأحكام والقوانين التي لا يطرأ عليها ـ من وجهة نظر إلهيَّة ـ أيّ تغيير.

2 ـ الأحكام الثابتة بالشرع، إلاَّ أنَّها مرتبطة بظروف خاصَّة، يؤدِّي تغيُّرها إلى تغير الحكم الشَّرعي.

من الأمثلة على الأحكام الثابتة وجوب الصلاة، والصوم، والدِّفاع عن الوطن، فهذه لا تتغيَّر من حيث الحكم العام (حين نقول: لا تتغيَّر

من حيث الحكم العام، لأنها قد تفقد حكمها العملي بسبب العناوين الثانوية، كأن يكون المكلّف مريضاً ولا يوفق للصوم، فهذا النَّوع من التغيير حالة استثنائية، وإلا فإن الحكم العام لا يتغير إطلاقاً).

أمَّا الأحكام الإلهيَّة التي تعدّ أحكاماً واقعيَّة، فليس لها هذا الرداء من القدسيَّة الذي للأحكام الثابتة، بل إنها تتغيَّر بتغير الظروف، فمثلاً وجوب الدِّفاع عن حياض الوطن الإسلامي، والنَّفس، والمال، من القوانين الإسلاميَّة الثابتة. لكن في العصر الذي كان فيه من الضَّروري، لإنجاز هذا العمل، الاستعداد بالخيل والسيوف والرماح والسهام، وقد قال اللَّه تعالى في هذه الشأن: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾. فقد أشير في هذه الآية إلى الخيل؛ ذلك أنَّها كانت آنذاك وسيلة النَّقل وشن الهجمات على العدو، لكن اليوم ومع تطوُّر الصناعة، واختراع الأسلحة الجديدة لم تعد هناك ضرورة للاستفادة من الخيل، ذلك أنّ كيفية الدِّفاع ليست حكماً ثابتاً. وبطبيعة الحال، فإن هذا التغيير ينبغي أنّ يتم ضمن نطاق الأحكام الإسلاميَّة العامَّة، فمثلاً الدِّفاع عن النَّفس لا يعني تسميم مياه العدو، أو قتل الشيوخ، أو إحراق الأشجار.

إن المبدأ الأساسي في العلاقات بين الدُّول الإسلاميَّة وغيرها من الدُّول غير الإسلاميَّة، المحافظة على المصالح، وهو مبدأ غير قابل للتَّغيير، إلاَّ أنّ وسائل تنفيذ هذا المبدأ تستلزم أحياناً توسيع العلاقات مع الآخرين، أوتخفيض مستواها في أحيان أخرى، وأحياناً قطعها. وفي ما يتعلَّق برأي الإسلام في العلاقة بين المسلمين والكفار، لا يوجد مبدأ ثابت سوى هذا المبدأ الذي ينص على صيانة حقوق المسلمين، إلاَّ أنّ وسائل تنفيذ هذا المبدأ تتغيَّر وفقاً للظروف.

وهذا هو سر كون الإسلام خاتماً للأديان، فالمبادئ العامَّة التي تتطابق وفطرة الإنسان ومصالح المجتمع تعدُّ جزءاً من القوانين العامَّة،

ولا يتغير شيء من أحكامها، غير أنّ كيفية تنفيذها لها صبغة الضوابط ذات العلاقة بالمتغيِّرات الثقافيَّة، والاقتصاديَّة التي تطرأ عبر الزمان.

ـ هنا يبرز سؤال: ما هو السبيل للتمييز بين الأحكام والقوانين، وبين الضوابط؟

إنّ معرفة ذلك تتم بوساطة الفقهاء، وخبراء الشَّريعة على أساس الآيات القرآنية والأحكام، حيث يتم فصل الأحكام عن الضوابط، ويحدِّدون معاييرها التي تحدَّثنا عنها. كما يمكنهم تحقيق ذلك بوساطة ما يأتي:

1 ـ إنّ الأحكام التي تتطابق وطبيعة الإنسان هي أحكام ثابتة في الشَّريعة الإسلاميَّة، ولما كانت طبيعة الإنسان لا تتغيَّر، كان حكم اللَّه أيضاً لا يتغير؛ ومن قبيل ذلك ضرورة الزواج والامتناع عن الرهبانيَّة.

2 ـ الأشياء التي تتميَّز، بذاتها، بالحسن أو القبح؛ أي أنّ الإنسان لو نظر إلى العمل نفسه، لحكم بحسنه أو قبحه؛ وذلك مثل كون العدل حسناً، وحسن الوفاء بالعهد، أو حسن جزاء الإحسان بالإحسان، وقبح الظلم وخيانة العهد، أو جزاء الإحسان بالسوء.

3 ـ الأمور التي تكون مصحوبة بمصلحة أو مفسدة عامَّة، مثل الخمر والميسر اللَّذين هما، وبشكل بديهي، يسبِّبان مفسدة عامَّة، ومثل العدل والإنصاف اللَّذين يشتملان على مصلحة عامَّة.

إلا أنّ الضوابط هي أمور ليس فيها أيّ من هذه الملاكات، كما أنّ الإسلام لم يصرّ عليها أيضاً. وفي الوقت نفسه الذي تكون فيه هذه الضوابط غير ثابتة، وليست على نمط واحد، إلاَّ أنَّها قابلة للتغيُّر وتبادل مواقعها ضمن سلسلة من الأحكام الإلهيَّة العامَّة، فالسكن مثلاً هو جزء من القوانين الإسلاميَّة، إلاَّ أنّ كيفية بنائه مرتبطة بالزمان والمكان، ولكن ينبغي أن يكون في الوقت نفسه قابلاً للتَّغيير ضمن إطار القواعد العامَّة، فلا يجوز مثلاً بناء مسكن يؤدِّي إلى إزعاج الجيران.

ـ يعتقد بعضهم أنّ الإنسان بمقدوره أن يمارس حياته وفق المصالح والمفاسد التي يقوم هو بتحديدها، وليست هناك ضرورة للدِّين، فما هو رأيكم في هذا الشأن؟

إنّ ما يقال، أحياناً، من أنَّنا نقوم بأنفسنا بتحديد المصالح والمفاسد، وبناء على ذلك لا داعي لاتباع أحكام الدِّين في تلك الحالات، لا يعدو كونه تفكيراً ساذجاً والجواب عليه واضح:

أوَّلاً: ظلّ الإنسان قروناً طويلة يعايش المصلحين ودعاة التوحيد، إلاَّ أنَّنا لا نزال نرى اليوم هذا الإنسان يعبد الثيران، والأحجار، والتماثيل. وفساد هذا واضح جداً، لكن الإنسان لا يتخلَّى عن تقليد آبائه وأجداده.

ثانياً: إنّ كثيراً من ملاكات الدِّين كانت خافية في البدء على الإنسان، وقد اتضح قسم منها الآن عن طريق التَّجربة، فالأضرار التي يسبِّبها تناول لحم الميتة، ولحم الخنزير، قد عرفت منذ مدّةٍ قصيرة، بينما كان ذلك خافياً على الإنسان في ما مضى. فإذا قُرِّر أن نتخلى عن قوانين الإسلام لكوننا ندرك بأنفسنا المصالح، إذن ينبغي أنّ تكون البشريَّة ظلت طوال أربعة عشر قرناً متواصلة تتخبط في المفاسد.

ثالثاً: إنّ إدراك الإنسان للمصالح والمفاسد محدود جداً. ولقد تجاوز الإنسان كيلومترين فقط من بحر جهله، ولا يمرّ يوم إلاَّ ويزداد وعياً بجهله، ومن الممكن أن لا يستبين حتى يوم القيامة مصالح ومفاسد كثير من الأحكام. إنَّه لمن الجهل حقّاً أن يدَّعي الإنسان إمكانية حلول العقل البشري محلّ الوحي. لقد سئل أينشتاين، بعد اكتشافه النَّظريَّة النِّسبيَّة، ما هي نسبة ما تعلمه إلى ما تجهله؟ أجاب ـ وكان يقف إلى جانب سلّم مكتبته ـ هي نسبة درجات هذا السلم قياساً إلى العالم العلوي، أي أنني لم أرتقِ سوى درجات من سلمّ العلم.

ـ ما هو رأيكم في ما يقال بضرورة الجمع بين الدِّين والعقلانيَّة؟

إنّ ما يقال من أنّ الدِّين ينبغي أن يكون عقلانيّاً، ليس المقصود منه أنّ الإنسان بعقله الصغير يستطيع حلّ أسرار معايير جميع الأصول والفروع وضهمها، بل أن لا يناقض الدِّين نفسه. بعبارة أخرى: أنّ لا يكون هناك تناقض بين العقل والوحي، أو بين العلم والوحي، لكن أن يكون بعد نظر العقل بمستوى بعد نظر الوحي نفسه، وبشكل محتم، إنّ هذا القول هو تصوُّر ساذج. فلا يوجد تعارض بين عدم إدراك الإنسان وبين عقلانيَّة الدِّين، ذلك أنَّه في الحالة التي يدرك فيها العقل، ينبغي أن لا يكون هناك أدنى تناقض بين العقل والوحي.

ـ تثار، اليوم، مسألة بعنوان اتّباع العقل الجمعي، فما هو رأيكم في هذا الشأن؟

إنّ فكرة اتّباع العقل الجمعي ليست جديدة، فهي نفسها فكرة الحسن والقبح العرفيين في مقابل الحسن والقبح العقليين، حيث يقرّ العرف أحياناً مجموعة من العادات والتقاليد يُعَدُّ التخلِّي عنها دليلاً على انعدام الثقافة، وممارستها دليلاً على الكمال. ومن البديهي أن لا يعارض الإسلام حسناً وقبحاً عرفيَّين كهذين، ومنح الإنسان الحرِّية في مجال العادات والتقاليد كي يتولَّى إدارة شؤون حياته بالشَّكل الذي يختاره، شريطة أن لا تتعارض مع التشريع الإلهي؛ ويمكن إيضاح هذا الأمر بالمثال الآتي:

كانت حفلات العرس، في ما مضى تتم في البيوت، حيث لا يتجاوز عدد الضيوف المائة، إلاّ أنّ هذه الحفلات تتم اليوم غالباً في صالاتٍ تؤجر لهذا الغرض، لقد منح الإسلام الحرِّية للزوجين في أن يختارا إقامة الحفل في البيت أو الصالة، شريطة أن لا يكون في أيّ منهما ما يتعارض والشرع كاختلاط النِّساء بالرجال بالشَّكل المؤدي إلى مفسدة، أو أن تستضيف النِّساء الرجال أو العكس بالشَّكل المحرم. ففي

الغرب اليوم، يعدُّ واحداً من التشريفات في الحفلات أن يوضع فيها الخمر على الموائد، بحيث إذا لم يقدم الخمر، عدّ ذلك إهانة، ويكون تعدُّد أنواع الخمر أحياناً دليلاً على المبالغة في التكريم، ولكن لما كان هذا العرف قبيحاً لدى الشرع، فمن البديهي أن لا تكون له أية قيمة.

وأحياناً يراد من العقل الجمعي التشاور، وبديهي أنّ التشاور هو نوع من تلاقح الأفكار مع بعضها، شريطة أنّ يعمل المستشير برأي المشير، ونشاهد مثل هذا الأمر في انتخابات مجلس الشورى، أو رئاسة الجمهورية. فالمتعارف هو أنّ الأساس الذي يقوم عليه المجلس، أو رئاسة الجمهورية هو أصوات أبناء الشعب الذين لهم الحرِّية التامة في اختيار الأشخاص، ولكن في الوقت نفسه توجد معايير لهذا الاختيار، قد حددها الوحي من قبل؛ ولكون شكل هذه الحكومة مزيجاً ممَّا هو إلهي وشعبي، فإن اسمها هو الجمهورية الإسلاميَّة؛ أي أنَّه في الوقت نفسه الذي تحترم فيه آراء أبناء الشعب، ينبغي أن تكون الأنشطة في إطار القوانين الإسلاميَّة.

ولتقريب ذلك من الأذهان نذكّر بما يأتي: يحدث أحياناً أن تنظّم مجموعة قرارات للمؤسَّسات، ثمّ يتم بعد ذلك إجراء الانتخابات والقيام بالأنشطة بما يتلاءم وتلك القرارات التي صودق عليها. وفي الموضوع المطروح للبحث ينبغي لنا العمل ضمن إطار القوانين الإلهيَّة، ونحن ملتزمون بها بوصفنا مسلمين.

ـ إن مبحثي المصلحة والعرف من القضايا الفقهية المهمَّة، ترى أيّ موقع تحتله المصلحة والعرف في الفقه برأيكم؟

ينبغي الفصل بين المصلحة وبين «عرفنة» (من العرف) الفقه، فلهما موقعان مختلفان سنتحدَّث عن كل واحد منهما على حدة. في ما يتعلَّق بالمصلحة نذكّر بأنّ الآيات القرآنية، والرِّوايات وحكم العقل تدل على

أنّ الأحكام الإلهيّة قد وضعت ضمن نطاق سلسلة من المصالح والمفاسد العامّة، بل إنّ القرآن الكريم نفسه قد أشار في بعض الحالات إلى المصلحة في الحكم الذي يقال له أيضاً الملاك، فمثلاً في تحريم القمار والخمر يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: 9]. فبناءً على هذا، فقد حُرِّم هذان الإثنان لوجود مفسدة فيهما. ولا ينفي هذا المبدأ من بين المسلمين سوى الأشاعرة، إلاّ أنّ الفقهاء السنة الذين أكثرهم أشاعرة أيضاً لم يتفقوا في هذا الأمر مع إمام المذهب، وهم يعدُّون «المصالح المرسلة» أحد الأدلّة في أصول الفقه.

والأمر الآخر هو أنّ المصلحة على نوعين:

1 ـ تكون المصلحة أحياناً نوعيّة، وعامّة تدركها جميع العقول. فإذا لم يكن للإسلام حكم في هذه الحالة، يمكن الكشف عن الحكم الشَّرعي استناداً إلى العقل، وذلك مثل وجوب إقامة حكومة، حتى لو لم يكن هناك نصّ على إقامتها في الإسلام (وهذا مجرَّد افتراض)، فمن وجود مصلحة عامَّة ملزمة، يمكن استنباط الوجوب الشَّرعي على إقامة الحكومة الإسلاميَّة، أو حالة حرمة الاتِّجار بالمخدرات وتعاطيها الآخذة اليوم وللأسف في الاتساع، ما يؤدِّي إلى تدمير عقول الشباب وأجسامهم، ومن البديهي أن يعدّ العقل تعاطيها أمراً غير صحيح، ومن هنا يمكن أنّ يكشف عن الحكم الشَّرعي في شأنها.

2 ـ المفاسد والمصالح التي يكشف عنها الفقيه ضمن سلسلة من الحسابات، بينما رأيه ليس عاماً، وتدعى مصالح كهذه في أصول الفقه بـ«المصالح المرسلة» ويعدّ السنّة هذه المصالح التي يدركها فقيه أو فقيهان، كاشفةً عن الحكم الشَّرعي، بينما الأمر ليس كذلك لدى الشِّيعة؛ ذلك أنّ العقل البشري أكثر عجزاً من أن يتمكَّن من إدراك ملاكات ومناطات الأحكام.

وهنا مسألة أخرى تقع في مستوى أفضل من المصالح، وتلك هي إدراك حسن الأفعال وقبحها. فلو أنّ العقل وبعد دراسته لعمل ما ـ وبغض النَّظر عمن يقوم به ـ حكم بحسنه أو قبحه، فمن البديهي أن يكون هذا النَّوع من الإدراك العقلي كاشفاً عن الحكم الشَّرعي ويقال لهذه الحالة «قانون الملازمة».

ونستخلص من ذلك كلِّه ما يأتي:

أ ـ المصالح العامَّة التي تحكم بها العقول البشريَّة على أساس المصالح والمفاسد.

ب ـ المصالح والمفاسد التي يدركها الفقيه المتخصِّص ويجعلها، أساساً للاستنباط.

ج ـ الحسن والقبح العقليان الكاشفان عن الحسن والقبح الشَّرعيَّين.

د ـ والاستنباط القائم على أساس القاعدتين الأولى والثَّالثة، حجة، إلاَّ أنّ الثَّاني منها ليس حجة.

إلى هنا تمّ تبيان مسألة المصلحة بشكل موجز.

أمَّا القسم الثَّاني من السُّؤال، وهو عرفنة الفقه فنقول: المتعارف عليه في أصول الفقه هو وجود مسألة تحت عنوان «العرف والسيرة»، وقد وضعت أنا أيضاً في كتاب الموجز، باباً تحت عنوان «السيرة والعرف»، لكن علينا أنّ نحدِّد هذا الأمر.

في تحديد العناوين التي هي موضوعات للأحكام، تنبغي مراجعة العرف. فمثلاً: إنّ الشارع المقدَّس أحل البيع والإجارة، لكنَّه حرّم الربا والخديعة. ولتشخيص ماهية البيع والإجارة أو الربا والخديعة ينبغي الرجوع إلى العرف، ذلك أنّ هذه الألفاظ كانت متداولة بين العرب قبل مجيء الإسلام، وكان المخاطبون بها يفهمون منها معاني محدَّدة، وقد

جعل الإسلام هذه العناوين موضوعاً للأحكام على أساس إدراك ذلك العرف، وعلى هذا فتحكيمه في باب تحديد المفاهيم حجة.

فمثلاً إذا واجهتنا مسألة تحديد أحد المفاهيم مثل الغبن، أو العيب في المبيع، ففي تعريفها ينبغي الرجوع إلى العرف، فلو أنّ شخصاً اشترى ضمن صفقة ثمنها عشرة ملايين تومان، بضاعة أغلى من ثمنها بألف تومان، فإن ذلك لا يدعى في العرف غبناً، وكذلك العيب في المبيع. ونخلص من ذلك إلى أنّ تحديد المفاهيم ينبغي أن يؤخذ من العرف.

ويعدّ العرف مرجعاً لنا في تشخيص المصاديق. فقد جعل الإسلام موضوعات مثل: «الوطن» و«المعدن» و«الحرز» في السرقات، و«الأرض الموات» موضوعاً للحكم، وإذا أردنا معرفة مصاديقها، ينبغي الرجوع للعرف. وحتى في التقاليد الشائعة لدى بعض الأمم، فإنَّه عدَّ معياراً للتحكيم، فمثلاً لو أنّ أحداً باع سيارة، ترى هل أنّ قطع غيارها جزء من صفقة البيع تلك، أو لا؟ هذا يحدِّده العرف. أو لنفترض وقوع نزاع بين رجل وزوجته في شأن المهر. فقال الرجل إنَّه دفع المهر بكامله ساعة توقيع عقد القران، بينما ادعت الزوجة خلاف ذلك. فهنا ينبغي أن يتخذ العرف في ذلك البلد حكَماً في القضية. فإذا كان العرف هناك يقول: إنَّه ما دام كل المهر أو بعضه لم يؤخذ فإن عقد النكاح لا يتم، يكون قول الرجل مقدّماً في هذه الحالة.

وبناءً على هذا، فالعرف، في حالات كهذه، حجة. إلاَّ أنّ «عَرْفَنَة» الفقه شيء آخر لا ينسجم وحقيقة التشريع الإلهي، ذلك أنَّه يجعلنا منقادين إلى العرف في تشريع الأحكام، فما تقبّله العرف كان معياراً لأحكامنا، وما لم يتقبله حرّمناه، فـ «عَرْفَنَة» الفقه بهذا الشَّكل تعني إلغاء الأحكام الإلهيَّة وإحلال التشريع البشري محل التشريع الإلهي.

ومن البديهي أنَّه لا توجد اليوم في العالم دولة تستغني عن مجلس شورى، إلاَّ أنّ مجلس الشورى في الحكومة الإسلاميَّة ينبغي أن يكون برنامجه ضمن نطاق الأحكام الإلهيَّة العامَّة، وليس تشريع حكمٍ والمصادقة على قانون في عرض القانون الإلهي.

ـ يُتَصَوَّر، أحياناً، أنّ عَرْفَنة الفقه هي ما رأى فيه الإمام عاملَ المصلحة ملازماً للولاية؛ حيث قال: إنّ المحافظة على النِّظام الإسلامي من أوجب الواجبات؛ أي أنَّه من أجل مراعاة المصالح يمكن أن يُقبل أيّ تطوُّرٍ في الشَّريعة. فضلاً عن أنّ مجمع تشخيص مصلحة النِّظام الذي تحدد فيه ـ من دون أيّ قيد أو شرط ـ المصالح الوطنية، بوساطة عرف العقلاء في المجتمع، هو شكل عملي ومؤسَّساتي لتدخل العرف في أنشطة الدَّولة، ما له تأثيرات أساسيَّة في هذا المضمار. إلاَّ أنّ الفقيه ـ نسبةً إلى الجهاز الفقهي ـ له ولاية مطلقة، أي جميع صلاحيات النبي (ص) والأئمَّة المعصومين (ع) في التقنين والتشريع، وهو نفسه وبحكم تشكيله لمجمع تشخيص مصلحة النِّظام ـ مصدراً للتشريع. وينبغي الاعتراف بجهاز الفقه الشِّيعي بوصفه واحداً من المصادر والأدلَّة الفقهية جنباً إلى جنب المصادر الأربعة.

في هذا الكلام مجموعة استنتاجات مغلوطة، في ما يتعلَّق بولاية الفقيه، وكذلك في تدخل عامل المصلحة فيها، وأيضاً في نسبة التشريع للفقيه. وينبغي هنا التذكير بثلاثة أمور:

1 ـ ولاية الفقيه تعني إشراف الفقيه على المجتمع الإسلامي، وينبغي أن يتم ذلك في إطار الكتاب، والسنة، والعقل، والإجماع. والولي الفقيه في الحقيقة هو منفِّذ مضامين الأدلَّة المذكورة، مع الأخذ بنظر الاعتبار الأهم فالأهم. ترى أية علاقة لهذا بـ «عَرْفَنَة» الفقه؟

2 ـ إنّ إدخال عامل المصلحة في النِّظام وفي تأسيس مجمع تشخيص

مصلحة النِّظام، أمر أعلى من البرنامج وليس في متنه. وبحسب المصطلح، فهو في طول التشريع الأوَّلي، وليس في عرضه. وإن مجمعاً كهذا يؤسَّس لحاجة ماسة، وعند زوال الحاجة لا يبقى له موضوع.

إن إدخال عامل المصلحة في التشريع هو أنَّه إذا واجه تطبيق الأحكام يوماً مشكلة ما، فإن الفقيه مع خبراء فريق تشخيص مصلحة النِّظام يحدِّدون الأهمّ ويقدمونه على المهم، وهذا لا علاقة له بعرفنة الفقه، بل هو تقديم لملاك حكمٍ على ملاك حكم آخر.

3 ـ إنّ التشريع، وحقّ التشريع للَّه سبحانه، وحتى النبي (ص) والأئمَّة المعصومين لم يكونوا مشرِّعين وواضعي أحكام، فما بالك بالولي الفقيه الذي هو في مرتبة أقل؟ إنّ مهمَّة النبي (ص)، والإمام (ع) هي تبيان التشريعات الإلهيَّة وليس وضع الشَّريعة.

لقد قسم القرآن الكريم الحكم إلى نوعين: حكم اللَّه وحكم الجاهلية، وإن ما شرعه اللَّه هو حكم إلهي وكل ما عدا ذلك حكم جاهلي، كما قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[1]، وإذا كانت بعض الرِّوايات قد تحدثت عن تشريع رسول الله، فإنَّما كان لأن رسول الله (ص) كان على علم بالملاك الحقيقي للحكم، فكشف عن الحكم الشَّرعي، فقد ورد في رواية: «**إن اللَّه حرّم الخمر، وحرَّم رسول اللَّه كل مسكر**».

وللفقيه ولاية إصدار الأحكام الولائية، ومعنى ذلك أن يقدِّم حكماً على حكم آخر لسدّ حاجة ورفع حرج، ولا يعني أن يشرِّع حكماً ويبلغ مرتبة الشارع.

---

(1) المائدة: الآية 50.

ومعنى الولاية المطلقة هو أنّ ولايته لا تقتصر على زمان وحدّ خاص، وهو يستطيع حل جميع المعضلات ضمن نطاق القوانين الإلهيَّة العامَّة، ولا يعني أنَّه يضع لتلك الحالة حكماً، ويصبح مشرِّعاً في «عرض» اللَّه والنبي (ص). وعلى هذا يستخلص ممَّا مرّ آنفاً، أنّ إدارة النِّظام الإسلامي على أساس ولاية الفقيه لا تعني التخلِّي عن قدسيَّة الأحكام الإلهيَّة.

ـ إذا تم الكشف عن مناط الحكم وعِلَّته، هل يمكن التغاضي عن بعض ظواهر الشَّريعة؟

إذا تم الكشف عن المناط الواقعي بوساطة الشرع نفسه، فمن البديهي أن يكون الأمر تابعاً لذلك السَّبب. فالإسلام مثلاً قال: لا تشربوا الخمر، لأنَّه مسكر ومذهب للعقل، فمن البديهي أنَّنا سنوسع من حكم الشرع الخاص بهذه الحالة ونحرّم كل شيء مسكر ومذهب للعقل. وليس هذا غضاً للطرف عن الظواهر، بل هو شكل من أشكال توسيع نطاق الحكم الظَّاهر، وتم ذلك أيضاً بإرشاد الشارع المقدَّس نفسه، ذلك أنَّه هدانا ـ بوساطة ذكره سبب الحكم ـ إلى أن نتوسع في الحكم.

لنفترض أنّ أباً قال لولده: لا تتناول هذا الطعام؛ لأنَّه مسموم. إذن هذا هو الظَّاهر. وسيَفهم أيضاً أمرين آخرين: الأوَّل أن لا يأكل أيّ طعام مسموم، والثَّاني عليه أن لا يتناول أيّ شيء مسموم حتى لو لم يكن طعاماً. والإسلام يقول: إذا أغلظ والداك لك القول، فلا تقل لهما أفٍّ، كي لا يتألم الأب والأم. وعلى هذا نستنتج أنَّه لا ينبغي إيذاؤهما بأي سبب. إنّ هذا النَّوع من التوسع يتم بإرشاد من الشرع نفسه، ولا يعني التغاضي عن الظواهر، بل هو توسيع للحكم الإلهي بهداية من الشرع والعقل السليم. وكل ذلك في حالة كون المناط واضحاً كما في المثالين السابقين؛ إذ إنّ استنباط مناط ما بوساطة سلسلة من الحسابات المحتملة، وبالنتيجة غض الطَّرف عن الظواهر، هو نوع من الافتراء على

الشرع. كأن يقول أحد المتصوفة إنّ اللّه تعالى قال: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾[1]، ولما قد بلغت الآن مرحلة اليقين، فقد سقطت العبادة عني. إنّ هذا النَّوع من السَّببية شكل من أشكال الافتراء على الشرع: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِى ٱلْكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾[2]؛ ذلك أنّ المقصود باليقين في هذه الآية هو الموت، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ * حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ﴾[3].

وكما قلنا في موضوع العمل بالمصالح، فإن العقل البشري أعجز من أن يعرف المناطات التي لأجلها شُرِّعت الأحكام، لكي يتخلّى في إطار معرفته لهذه الأهداف، عن ظواهر الشَّريعة.

وإن واحدة من مراتب الإيمان، التَّسليم أمام الوحي، وهذا التَّسليم بحد ذاته هو الكمال. يقول القرآن الكريم: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[4].

وإن أولئك الذين يريدون ـ من خلال تشخيص الملاكات ـ التصرُّف في الظواهر، إنَّما يعدّون أنفسهم للقضاء على الشَّريعة؛ وذلك مثل إلغاء حكم الوضوء والغسل مثلاً عن المسلم الذي يلتزم بنظافة نفسه في الليل والنهار، أو القول: إنّ الصلاة والصيام مفروضان على ذلك الذي لم يصل إلى تلك المرتبة من ذكر الله، أمَّا من بلغ تلك المرتبة وهي كونه ذاكراً للَّه دائماً، فهو ليس بحاجة لأداء الصلاة، فهذه الإصلاحات وهذا التَّجديد نوع من اللصوصية التي يراد عن طريقها محو الشَّريعة من ساحة الحياة.

---

(1) الحجر: الآية 99.

(2) النحل: الآية 105.

(3) المدثّر: الآية 47 و48.

(4) النساء: الآية 64.

ـ بصفتكم شخصيَّة واصلتم العمل لسنين طويلة في الحوزة العلميَّة من خلال التدريس والبحث، ماذا لديكم في شأن ما يمكن أن يلحق بالفقه من ضرر؟

إذا كان الفقه هو الأحكام الإلهيَّة التي تستنبط من الكتاب والسنَّة، فلن يصيبها أدنى ضرر. والضَّرر الذي يمكن أن يلحق بالفقه إنَّما يأتية حين يؤخذ من غير طرقه الصحيحة. فمثلاً بدلاً من الرجوع إلى المصادر المعوّل عليها كالكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل، نلجأ إلى المعايير الظَّنِّية والاحتمالية، ونستنبط الفقه الإسلامي منها. فمن البديهي أن لا يكون فقه كهذا بمنأىً عن الضرر، ذلك أنّ الشيء الذي فيه جانب ظنّي، غير كاشف عن الواقع، ولن يوصلنا إلى الحكم الإلهي.

وهنا يمكن أن يتصوَّر ضرر آخر يصيب الفقه؛ وذلك هو إلغاء الجانب العملي في الفقه ليتخذ شكلاً فكرياً، ويتحوَّل إلى تمارين. ففي الفقه الإسلامي توجد أحياناً مسائل ربما لا تحدث مرة واحدة طوال قرن كامل. رغم أنّ البحث في مسائل كهذه هو رياضة ذهنية، ولكن لما لم تكن لها صلة بحياة الإنسان، فإن إضاعة الوقت فيها يخرج الفقه عن حالته الحيويَّة والمتطورة إلى العالم الفكري. فالمسائل ذات العلاقة بالرقيق الذين كانوا يدعون بالإماء والعبيد، من البديهي أنَّها كانت تبحث في القرون الماضية لوجود حاجة إليها، لكنها الآن لا تجد لها مصداقاً في الواقع.

والضرر الثَّالث الذي يمكن أن يصيب الفقه هو تطبيق الممارسات القائمة في أسواق المسلمين على القواعد الإسلاميَّة ومنحها صفة التَّحليل، فلا شك أنَّه توجد الآن في المعاملات القائمة في السوق مسألة باسم بيع الشيكات أو الحوالات المالية وأمثالهما، نحن بحاجة ماسة لبحث هذا النَّوع من المسائل؛ لكن حين تكون نتائج الاستنباط سلبية،

ويريد الفقيه إبداء رأي إيجابي في شأنها عن طريق «الحيل الشَّرعيَّة»، فسيؤدِّي ذلك إلى إلحاق ضرر بالفقه.

وعلى الفقيه أن يدرس المسائل بتجرد وموضوعية ـ ومن دون أحكام مسبقة ـ ليتمكَّن من استنباط أحكامٍ لها من القواعد العامَّة، سواء أكانت متوافقة مع ما يمارسه النَّاس أم لم تكن.

والضرر الرابع هو عدم بحث المسألة المطروحة بشكلها الواقعي وإصدار حكم في شأنها من طريق العناوين الثانوية أو عناوين أخرى. فعلى الفقيه مثلاً أن يستنبط حكماً واقعياً للتأمين لا أن يجعله يتوافق مع أحد العناوين الشائعة في الفقه، ذلك أنّ استنباطاً كهذا لن تكون له قيمة واقعيَّة.

لقد نشأت، في عالم اليوم، شركات متنوِّعة لم يكن لها وجود في ما مضى من أمثال الشركات التعاونية الشعبية، أو الشركات ذات المسؤوليَّة المحدودة، فعلى الفقيه الذي يريد استنباط أحكام لها بالرجوع إلى الكتاب والسنَّة، أن يدرس حقيقتها وينظر إليها بمنظار القواعد الكلِّية، لا أن يتجاهل حقيقتها الواقعيَّة ويدخلها تحت أحد العناوين الموجودة قديماً في الفقه.

والضرر الخامس الذي يمكن أن يصيب الفقه، هو عدم التحرِّي الدَّقيق في مضامين الكتاب والسنَّة، ذلك أنَّه توجد في الآيات القرآنية الكريمة مجموعة من أدلَّة الأحكام غفل عنها الفقهاء. وإن هذا النَّوع من الاستنباطات موجود في كلام الأئمَّة الأطهار (ع). وإن هذا يستلزم شكلاً من أشكال معرفة القرآن ليتبيَّن في ظلال الآيات القرآنية قسماً من الأحكام التي يبدو أنَّه لم يرد نصّ فيها.

ـ مع تكرار شكرنا الجزيل لسماحتكم لتلبيتكم دعوتنا لهذا الحوار، هل يوجد لديكم في الختام ما تودون الإدلاء به؟

ندائي العام هو أنَّه كما يوجد لكل علم خبراؤه الخاصون، ولا يمكن للآخرين إبداء الرأي في موضوع تخصُّصهم، كذلك الأمر بالنِّسبة للقضايا الدِّينية سواء العقديَّة منها أم الشَّرعيَّة، فإن لها خبراءها، ولا يمكن اعتبار كلام أيّ إنسان ليس له تخصُّص كافٍ في هذا العلم، حجَّة والقبول بوجهة نظره. فعالم الفيزياء اليوم لا يبدي وجهات نظره في المسائل الكيمائية، والعكس صحيح أيضاً. إلاَّ أنّ الذي يؤسف له أن يبادر من هو عامل في حقول العلوم التَّجريبيَّة إلى إبداء وجهات نظره في المسائل الفلسفيَّة والكلاميَّة والفقهية، ويعرض ذلك بعنوان أنَّه خبير!! إنّ كثيراً من الصّحف في البلاد اليوم، وباسم الحرِّية، تجاوزت حدودها وهي تبدي وجهات نظرها في كلِّ ما يعنّ لها من أمور دينيَّة، وفلسفيَّة، وكلاميَّة، ما يؤدّي في نهاية المطاف إلى إضعاف النزعات الدِّينية. ولو كانوا باحثين عن الحقيقة حقّاً فبإمكانهم أن يدّونوا موضوعاتهم بشكل أسئلة في كراسات محدودة التَّداول، ويطلبوا إلى حكماء الإسلام الحقيقيين، والفقهاء الأجلَّاء أن يجيبوا عنها، وعند ذلك تنشر الأسئلة والأجوبة معاً. إنني أتصوَّر أنّ كثيراً من المقالات ذات جوانب سياسية، ودوافع لا دينيَّة، ما يؤدِّي ببعض الصحفيين إلى أن يخرجوا عن دائرة مهامهم الأساسيَّة.

الفقه والاجتهاد
تحدّيات التأصيل والتّجديد

ندوة حواريّة بحضور نخبة من المفكّرين

المقدّمة

جاءت تجربة التطبيق الإسلاميّ في إيران، وما رافقها من حاجات ملحّة للتأصيل الفقهيّ وتفقيه مرافق التجربة التي تتحرك بمدار الحياة؛ لتفرض على الحوزة العلمية أجواء وشواغل جديدة، حتى أضحى الحديث عن اجتهاد جديد يلَبيّ الحاجات المستحدثة ويواكب المستجدات، وكأنه من الثوابت التي لا محيد عنها، فلم يعد الاجتهاد المتوارث من عصر ما قبل التطبيق يلَبيّ سوى دائرة ضيقة من حاجات الحياة إلى التّفقيه، تتّصل في الأغلب بدائرة العبادات وبعض المعاملات من حياة الإنسان الفرد.

في هذا السياق، كلّنا يذكر الصيحة المدوّية التي كان أطلقها الإمام الخمينيّ قبل أربعة أشهر من وفاته (بيان 15رجب 1409 هـ الموجّه إلى الحوزات العلمية)، حين أعلن أن الاجتهاد المتداول لم يعد كافياً لإشباع حاجة الواقع.

لذلك كلّه، لم تعد الأوساط التي تنتسب إلى التجربة الجديدة

وتتنفّس في مناخاتها، تناقش في ضرورة التجديد، إنما انتقلت لترسيم سبله، والتفتيش عن ممكنات ممارسته وإنزاله إلى الواقع، وصوغ مرتكزات علمية مكينة لإحداث هذه النّقلة.

من هذه الزاوية بالذات، شهدنا بحوثاً وندوات وآراء كثيرة حول التّجديد الفقهيّ وممكناته، تضمّنت كثافة ملحوظة من الآراء والرؤى الغنية.

من بين الأعمال المذكورة تُعَدّ هذه النّدوة التي زاوجت بين الحقلين الحوزويّ والجامعيّ، واحدة من أبرز ما شهدته الساحة العلمية على هذا الصعيد خلال السنوات الأخيرة، من حيث كفاءة المشاركين، وجرأة الأسئلة، ووضوح المطالب وعمقها، وكثافة الرؤى، واتساع الآفاق، ممّا دعانا إلى ترجمتها وتقديمها إلى القارئ العربيّ (المحرّر).

المشاركون في الندوة ألفبائياً بحسب اللقب:

1 ـ السيّد كاظم الحائريّ، أستاذ في الحوزة العلمية.

2 ـ الشيخ محمد مجتهد شَبَسْتَريّ، أستاذ جامعيّ يجمع بين التحصيلين الحوزويّ والجامعيّ.

3 ـ د. ناصر كاتوزْيان، أستاذ جامعيّ.

4 ـ د. أبوالقاسم د. كُرْجي، أستاذ جامعيّ.

5 ـ السيد محمد حسن مرعشيّ، عضوسابق في ديوان القضاء العالي، أستاذ في الحوزة العلمية حالياً.

6 ـ الشيخ محمد هادي معرفت، أستاذ في الحوزة العلمية.

(1)
تأثير الفلسفة والكلام في الاجتهاد

■ **ما هي العلاقة بين النظريات الفلسفية والكلامية وبين استنباط الأحكام الفقهيّة؟ ثمّ ما هي العلوم اللازمة لممارسة الاجتهاد؟**

د. كُرْجي: ينحلّ هذا السؤال في الحقيقة إلى سؤالين، هما:

1 ـ ما هي طبيعة علاقة نظريات هذه العلوم (المشار إليها في السؤال) بالاستنباط؟

2 ـ ما هي العلوم التي ينبغي أن يلمّ بها المجتهد؟

السؤال الأوّل عام غير محدّد، فإذا كان المقصود هل لهذه العلوم علاقة مباشرة بعلم الفقه على نحوعلاقة علم الأصول به، فالجواب بالنفي. فمن دون معرفة علم الأصول والتوفّر عليه يتعذّر استنباط الأحكام الفقهية، على حين ليس الأمر كذلك بالنسبة لهذه العلوم، لكن في الوقت نفسه تعدّ معرفة بعض هذه العلوم والإلمام بها إلى حدّ معيّن ضرورية في بعض المسائل الفقهية.

على سبيل المثال: من اللازم معرفة الرياضيات بشكل عام في مسائل الوصايا والإرث، وكذلك وفي بعض مسائل تقسيم المال المشترك، وذلك في حدود الثقافة العامّة، وفي معرفة القِبلة من الضروريّ أن يكون الفقيه ملمّاً بعلم الهيئة، كما ينبغي له أن يكون على دراية بمسألة بطلان الدّور ـ وهي من المسائل الفلسفية ـ على صعيد عدم جواز التقليد في «مسألة التقليد».

كذلك ينبغي التوفّر في مجال البحث في عدم حُجّية خبر الواحد في «مسألة حُجّية خبر الواحد»، ونظائرها من قبيل مسألة حُجّية الظّهُور (ومن الواضح أن هذه المسائل أصولية لا فقهية)، على معرفة بمبحث حُجّية

الكتاب والسنّة، وهذه مسألة كلامية، وهكذا الحال في مبحث حجّية خبر الواحد، ـ وهو كما مرّ ـ، من المسائل الأصولية لا الفقهية.

أمّا إذا كان المقصود من السؤال أنّه إذا لم يكن الإنسان معتقداً بالعقائد الصحيحة المبتنية على مرتكزات (مبان) مختلفة في علوم مختلفة، من بينها الفلسفة والكلام؛ فهل بمقدوره أن يكون مجتهداً؟ فإنّ الجواب: أجل يستطيع ذلك، بل يمكن أن يكون استنباطه لنفسه حُجّة أيضاً، شرط أن يمارس ذلك على ضوء القواعد الصحيحة للاستنباط، كأن يستفيد مثلاً من نصوص الكتاب والسنّة وظواهرهما، ويراعي الالتزام بقواعد الخاصّ والعامّ، المُطلَق والمقيّد، والمفهوم والمنطوق وغيرها. كما عليه أن يعمل بالأمارات والأصول المعتبرة، وأن يستفيد من كلّ واحد منها في مجاله الخاصّ.

لكن إذا كان المراد من السؤال، هو: هل الاجتهاد المذكور في الفرض أعلاه حُجّة على الآخرين أم لا؟ الجواب، مادامت العدالة من شروط مرجع التقليد، فلا يجوز تقليده كما لا يجوز إسناد القضاء إليه.

وفيما يتعلّق بالسؤال الثاني، فإنّ العلوم اللازمة للاجتهاد هي عبارة عن: علوم آداب اللغة العربية، المنطق، أصول الفقه، تفسير آيات الأحكام، معرفة الأحاديث الفقهية، معرفة مواطن الإجماع، الدراية بالأحكام العقلية بالدرجة الضرورية التي تستلزمها ممارسة الاجتهاد، بالإضافة إلى لمحات من علوم أخرى.

السيّد مرعشيّ: لقد بيّن الفقهاء ما يحتاج إليه الاجتهاد من علوم في الكتب الفقهية (كتاب القضاء). أمّا بالنسبة للنظريات الفلسفية والكلامية والعلمية، فيمكن أن تكون مؤثّرة في مقدّمات الرؤية، لذلك يحصل أحياناً في علم الأصول أن تنجرّ دائرة البحث إلى المسائل الفلسفية. فبحوث من قبيل: اجتماع الأمر والنهي، ومبحث الضدّ، الطلب

والإرادة، قبح العقاب بلا بيان، لها جميعاً خلفية فلسفية وكلامية.

وأما بالنسبة للنظريات العلمية، فيمكن أن تكون مؤثّرة في تشخيص الموضوعات، وكثيرة هي الأمثلة والمصاديق التي يمكن ذكرها كشاهد في هذا المجال. على سبيل المثال، نجد في باب الدّية تعلّق نصف الديّة في حال قطع خُصْية الرجل اليسرى، في حين يتعلّق ثلث الدية في حال قطع خُصْية الرجل اليمنى، وقد علّل الفقهاء ذلك بأنّ الطفل يولد من خُصْية الرجل اليسرى طبقاً لمؤدّى بعض الروايات الضعيفة، لذا فإنّ ديتها نصف الدية الكاملة، ولكن العلم لا يقبل ذلك. بل انتبه لذلك حتّى الشهيد الثاني [زين الدين العاملي، 911ـ 965هـ] في شرح اللّمعة، وذكر أنّ الأطبّاء لا يوافقون على مثل هذا التعليل.

من الأمثلة ما يذكر طبقاً لمفاد مجموعة من الروايات، من أنّ النطفة تمكث في الرّحم أربعين يوماً، وتكون عَلَقَة أربعين يوماً، ومُضْغَة أربعين يوماً، في حين لا تنسجم معطيات العلم اليوم مع هذا الترتيب.

■ **كما يمكن أن تذكر في هذا المضمار مسألة الكحول الصناعيّ. إجمالاً الأحكام تابعة لموضوعاتها، وبمقدور العلم أن يعِين الفقيه ويساعده في معرفة الموضوعات، وفي مثل هذه الحالة تكون المعرفة دقيقة من دون أن تنطوي على شكّ أو تردّد، كما هو الحال في ميزان الموقف العلميّ ـ مثلاً ـ من قضية بلوغ الفتاة في سنّ التاسعة، إذ يمكن للعلم أن يثبت ـ على نحو دقيق ـ هل وصلت الفتاة إلى مرحلة البلوغ في سنّ التاسعة أم لا؟**

السيّد الحائري: إذا كان المقصود من السؤال أنّ الفلسفة والكلام يهبان الفقيه رؤية إلهية، ويجعلان أُفُقه أرحب، فهذا شيء حسن له تأثيره، إذ يجب أن يكون للفقيه رؤية ميتافيزيقية (غيبية) إلهية، وإلاّ لا يكون فقيهاً، ولن تكون ثمّة قيمة لفتاواه. الفلسفة تثبت لنا أنّ هذا العالم

هو حلقة مترابطة بحلقات أخرى، وهذه أمور ينبغي على العالم الدينيّ أن يعرفها.

أمّا إذا كان المقصود أن تخلط المسائل الفلسفية والعلمية بعلم الأصول، لتكون الحصيلة التي بين أيدينا علم أصول متضخّم ممّا دخله ونفذ إليه، فهذا أمر مرفوض.

■ **ألا يوجد فرق بين مدرسة الشيخ محمد حسين الأصفهاني، [ت 6621هـ] المعروف بـالكمباني والميرزا محمد حسين النائيني [ت 5331 هـ]؟ فالمرحوم الأصفهاني متأثّر بالفلسفة والكلام، واتجاهه الأصوليّ يختلف تماماً عن الاتجاه الأصولي للمرحوم النائينيّ، ومن الواضح أنّ لهذا الاختلاف أثره في الفقه.**

السيد الحائري: نعم، ولكن أي هاتين المدرستين أحقّ، فهذا أمر غير معلوم.

■ **بحثنا يدور في طبيعة تأثير الذهنية الفلسفية والكلامية في الفقه والأصول، أمّا الأحقّية فهي مسألة أخرى.**

السيد الحائري: نحن نقبل بوجود مثل هذا التأثير الذي يفضي إلى الأحقّية.

■ **يمكن أن يكون للعلم أحياناً تأثير على الفتوى. ففي مسألة العصير العنبيّ، يذهب بعض الفقهاء إلى أنّ الغليان يجب أن يكون طبيعياً وتلقائياً، حتّى تزداد الحالة الأسيدية والسكرية، أمّا إذا سخن بالنار ووصل إلى الغليان، فلا يطرأ على ماهيته أيّ تغيير، ومن ثمّ لا يشمله حكم النجاسة.**

السيد الحائري: التغيّر يطرأ تدريجياً على العصير العنبيّ بعد أن يبرد وتتغيّر ماهيّته، ولذلك أفتى الفقهاء بحرمته ونجاسته.

الشيخ مجتهد شَبَسْتَري: أعتقد أنّ بالإمكان طرح السؤال بشكل أصحّ، إذا صُغنا المسألة على النحوالتالي: ما هي صلة فهم الكتاب والسنّة بالنظريات الفلسفية والكلامية؛ أي النظريات التي تقع خارج مجال تخصّص الفقيه. والباعث إلى ذلك، أنّ الصيغة تعرض لمسألة في غاية الأهمّية، وهي: كيف ينبغي أن يُفهم الكتاب والسنّة؟

ثمّة أنواع مختلفة من الفهم، فالعرفاء فهموا الكتاب والسنّة بالفهم العرفانيّ، والفلاسفة بالفهم الفلسفيّ، وثمّة إلى جوار هذين الفهمين الفهم الفقهيّ للكتاب والسنّة، وهذه الأشكال من الفهم تتفاوت فيما بينها. وحينئذ سيكون السؤال: هل يمكن لإنسان له اطلاع على النظريات التأسيسية في الفلسفة والكلام، أن ينال الفهم الفقهيّ ويحرزه؟ وهل يتحقّق الفهم الفقهيّ، مع وجود أي نوع من أنواع النظريات الفلسفية والكلامية، أم أن اختلاف النظريات الفلسفية والكلامية، يؤدّي إلى اختلاف الفهم الفقهيّ؟

وهكذا ترون أنّ المسألة تعود إلى قضية كيفيّة تحقّق فهم الكتاب، والسنّة وترتد إليها، وقضية كيفية قراءة النّصوص وتفسيرها هي قضية مهمّة جدّاً. فنحنَ لدينا إلى جوار علم الفِقه، فلسفة علم الفِقه، والمقصود بعلم الفقه هوالواقع الموجود والمتداول في الحوزة، والذي يخضع لموازينه الخاصّة، حيث يُقال في تعريفه: «هوالعلم الذي يبحث في الأحكام الشرعية لأفعال المكلّفين، ويستنبط تلك الأحكام من أدلّتها التفصيلية». بيد أنّ الذي لم يبحث في علم الفقه هو(ماهية) هذا البحث والتفحّص وحقيقته، أي لا يصار إلى بحث فلسفيّ في هذا المجال، بحيث تعرف كيفية تحقّق هذا البحثِ والفحص في أعمال المكلّفين، وما هي طبيعة النسيج الذي ينطوي عليه والمقدّمات التي يقوم عليها ويستنبطها.

إنّ البحث في هذه الدائرة (حقيقة البحث الفقهيّ) وما يكتنفها من

أصول هوأمر تنهض به «فلسفة عِلم الفِقْه». وفي حوزاتنا العلمية لا وجود لعلم باسم فلسفة علم الفقه، ولكن يجب أن يوجد، ففي الوقت الحاضر بدأ يعرض إلى جوار أيّ علم فلسفة ذلك العلم، لذلك لا يسعنا أن نغفل عن فلسفة علم الفقه، ونتجاهله رغم ما له من أهمّية فائقة.

وبديهيّ أنّ علم الأصول يتكفّل عرض ودراسة مجموعة من مباحث فلسفة الفقه، ولكن ثمة بحوث مهمّة لا يتولى علم الأصول دراستها وبحثها.

■ **وهذا هو علم «المعرفة الفقهية»؟**

الشيخ مجتهد شَبَسْتَري: البُعد المعرفيّ في الفقه لا يمثّل جميع فلسفة الفقه وإنّما يمثل جزءاً مهمّاً منه. والآن نعود بعد هذه المقدّمات إلى الموضوع المُثار، فإحدى المسائل الأساسية في فلسفة علم الفقه تتمثّل بما يطويه السؤال التالي: هل هناك دخل وتأثير لما يحمله الفقيه من نظريات فلسفية ويؤمن به من نظريات كلامية، ولما له من رؤية كونية، في كيفية فهمه للكتاب والسنّة أم لا؟ هذا سؤال مهمّ.

من أجل إضاءة جوانب الإجابة عن هذا السؤال ـ وأنا شخصياً أعتقد بوجود التأثير ـ ينبغي أن ننتبه إلى مسألة أساسية، تتمثّل في أنّ على الفقيه أن يعيّن موقفه في هذا المجال، ويكشف عنه بوضوح، وذلك بأن يحدّد دائرة الاستنباط الفقهيّ ويشخّص ثغورها ومنطقتها، بحيث يضحى معلوماً في أيّ المسائل يجب العودة إلى الكتاب والسنّة، وفي أيّ المسائل لا يجب العودة أصلاً إلى الكتاب والسنّة. هذه مسألة أساسية ينبغي أن يكون للفقيه فيها موقف واضح.

أمّا سبب التأكيد على هذه النقطة المتمثّلة بوجوب تحديد الفقيه أوّلاً لحدود عودته إلى الكتاب والسنّة، فإنّما يفسّر على أساس أصل ثابت في علم التفسير يقول إنّ فهم أيّ نصّ ـ دون أن يقتصر ذلك على الكتاب

والسنّة وحدهما ـ سواء أكان نصّاً فلسفيّاً، أم تأريخيّاً، أم قانونيّاً لا يكون ممكناً إلاّ إذا حدّد قارئ النصّ ما يترقّبه ويريده من عودته إلى النصّ؟ وما هي الأفكار التي ينطوي عليها النصّ بشكل عامّ؟ فمن دون حسم هذه المسألة لا يتيسّر الوصول إلى أيّ ضرب من ضروب فهم النصّ، لذلك على الفقيه أن يحدّد أوّلاً، لماذا يعود إلى الكتاب والسنّة، وما هي طبيعة الأفكار والمواقف التي يتكفّلها الكتاب والسنّة؟

وبعبارة أُخرى، يمكن أن تطرح المسألة على نحوآخر يتمثّل بالموقف من الوحي نفسه. فما هوالوحي؟ كيف ينظر قارئ النصّ إلى الوحي؟ وكيف يحدّد دائرته ومفاده؟ ما هوالدور الذي يؤمن به للوحي في حياة الإنسان؟ وفي المقابل، ما هي الحاجات التي يؤمّنها الوحي نفسه بعودتنا إليه؟ وما الذي ننتظره منه؟ وعلى الفقيه أن يكون بصيراً بطبيعة الرغبة التي تجذبه إلى الكتاب والسنّة، وأن يكون مدرِكاً لعمقها وكيفيّتها على نحو صحيح.

نعم، يمكن للفقيه أن يدرك بعد رجوعه للكتاب والسنّة بأنّهما يجيبانه عن أسئلة لم تكن قد وردت على ذهنه أوأنّهما يقومان بتصحيح أسئلته، كلّ ذلك محتمل، لذلك ينبغي أن يكون ذهن الفقيه حال عودته إلى الكتاب والسنّة منفتحاً بشكل كامل؛ بمعنى أن يكون مستعدّاً لما قد يفضي إليه الكتاب والسنّة من تغيير يطرأ على إدراكه ووعيه وذهنه.

فعملية تفسير الكتاب والسنّة، سواء كانت فقهية أم غير فقهية، هي عملية أخذ وعطاء تتركّز حول قراءة النصّ، وتحصل دائماً بين قارئ النصّ وبين معطياته. هي حركة تبادل دورية، حركة تنطلق من مفسّر النصّ وقارئه إلى النصّ، ومن النصّ إلى المفسّر بحيث يتكاملان فيما بينهما عبر هذه الحركة التبادلية (التفاعلية) التي يعبّر عنها في علم التفسير أوالهرمنيوتيك بـ «الدور».

فلا يمكن أن يعود النصّ بمعطى لصالح الإنسان دون أن يوظّف مفسّر النصّ ما عنده؛ أي لن يكون بمقدور الإنسان أن يحصل على شيء من النصّ. فللإنسان معطيات عليه أن يوظّفها ليحصل من النصّ على شيء، وعندما يخرج من النصّ بحصيلة يقوم بتصحيح معطياته الذاتية الخاصّة على ضوئها، ثمّ يعود للنصّ ثانياً فيستفيد منه مجدّداً بما يعزّز معارفه.

إنّ عملية تفسير النصوص تنطوي على «الدور» وذلك خلافاً لما نتصوّره، إذ نظنّ أنّنا نعود إلى النصّ فنفهم منه، هكذا ببساطة! ما يتوقّعه الفقيه من النصّ وما يترقّبه منه، هوالذي يحدّد طبيعة الأسئلة التي يطرحها على الكتاب والسنّة وينتظر الإجابة عنها.

فلو افترضنا أنّ الفقيه يتوقّع أن يحصل على حكم شرعيّ، فحينئذ نسأل: هل يتعلّق الحكم الشرعي الذي يريد أن يحصل عليه بجميع أفعال المكلّفين أوببعضها؟ ثمّ لماذا يتعلّق بهذا القسم بالذات؟ وما هودليل انتخابه دون غيره؟ بمعنى أنّ على الفقيه أن يكون له موقف من قضية حقيقة الكتاب والسّنّة، فما هي حقيقتهما؟ وما هودورهما في حياة الإنسان، حتّى يبتغي أن يحصل منهما على مثل هذه الأحكام التي يريدها؟ إنّ القول بأنّ مجال الكتاب والسنّة يتألّف من دائرة معرفة حكم أفعال المكلّفين، هوأمر ينطوي على الضيق والسّعة، ولا يمكن المرور عليه مرور الكرام.

سنضع معنيين للمقولة إلى جوار بعضهما ثمّ نقارن بينهما. في الحالة الأولى يكون المعنى الذي يبغيه الفقيه من الحصول على حكم أفعال المكلّفين، أن يقول: عندما أنهض من النوم صباحاً، لا أفعل أيّ شيء إلاّ بعد أن أعود أوّلاً إلى الكتاب والسنّة؛ لأرى طبيعة التكليف الذي يحدّدانه لي؛ ومعنى ذلك أنّي أتوقّع أن يعيّن الكتاب والسنّة تكليفي ـ على نحو أوّليّ ـ، إزاء جميع أفعالي وأنشطتي، بصورة حكم شرعيّ

فقهيّ من نوع الأحكام الخمسة (الحرمة، الوجوب، الإباحة، الكراهة، الاستحباب) فأنا إذن أنتظر من الكتاب والسنّة حكماً شرعيّاً فقهيّاً أوّلياً إزاء جميع أفعالي، أنتظر منهما أن يحدّدا ما أفعله وما لا أفعله؛ والسّبب في هذه النظرة إيماني بأنّ حقيقة الوحي، ودوره أن يحدّد تكليفي إزاء جميع ما يصدر منّي من حركات، وسكنات.

إذا كان هذا هوما ينشده الفقيه من الكتاب والسنّة، فإنّ حياة هذا الفقيه ومن يعمل بنظره (بفتاواه الفقهية) وكذلك حياة المجتمع الذي يفتي له الفقيه، ستكتسب شكلاً خاصّاً. فأفراد مجتمع كهذا عليهم أن لا يحرّكوا ساكناً، إلاّ إذا جاء فيه موقف من الكتاب والسنّة بصورة خاصّة أوعامّة. وإذا اعتقد الفقيه بمثل هذه الرؤية لا يستطيع أن يُخرج من دائرة الفقه ومجاله قسماً أعظم من فعاليات الإنسان التي ترتبط بالمسار الطبيعيّ للحياة الإنسانية، والتمدّن البشريّ التي أُوكلت بمقتضى كلّيات الكتاب والسنّة إلى الإنسان نفسه وأُنيطت، بالعلوم والتجربة البشرية؛ ذلك لأن إناطة هذا القسط من النشاط البشريّ إلى البشر يتعارض مع العقيدة ـ التي ينطوي عليها إيمان الفقيه المفترض ـ التي تذهب إلى أنّ وظيفة الوحي هوأن يحدّد للإنسان جميع سَكَنَاتَه وحَرَكَاتَه ومختلف ضروب نشاطه. إنّ فقيهاً كهذا عليه أن يضع العلم والتجربة البشرية جانباً ويتخلّى عنهما تماماً، حتّى يستطيع أن يتمثّل إيمانه في حقيقة الوحي (الكتاب والسنّة) ويبقى وفيّاً له.

أمّا النوع الثاني من الانتظار والترقّب لبيان أحكام المكلّفين من الكتاب والسنّة، فهويأتي بشكل آخر، إذ هناك نوع من التفكيك في ذهن الفقيه بمعنى أنّه يعرف كإنسان حرّ ذي فكر، أنّ هناك مسائل ترتبط تلقائياً بعقل الإنسان وتدخل في نطاق هذه الدائرة، وهناك حيّز من الحياة ينهض به العقل، وقد أوكل أمره إلى الإنسان نفسه، بحيث لا يكون للوحي دور في هذه المساحة سوى تعيين الأصول الكلّية، والقيم التي توجّه الأنشطة

البشرية، ومن ثَمّ فإنّ دور الوحي ـ في قناعة فقيه مثل هذا ـ لا يمتدّ ليشمل تعيين تكليف الإنسان في جميع أنشطته وفعّالياته.

فلو أرادت جماعة بشرية مثلاً أن تتحرّك في طريق التنمية الاقتصادية وتحقّقها، فالقرار في هذا الشأن متروك لها، إن شاءت اتّخذته وإن شاءت لم تتّخذه. الشيء الذي يرتبط بالكتاب والسنّة في هذا المجال، هوأنّ على هذه الجماعة إذا قرّرت أن تتحرّك باتجاه التنمية، أن تعود إلى الكتاب والسنّة، لتعرف من خلالهما النواهي (المحرّمات) الإلهية كي لا ترتكبها وتمارس الفعل الحرام في التنمية. ومعنى ذلك، أنّ دور الكتاب والسنّة في مسألة التنمية الاقتصادية هوأن يبيّنا ما لا يجب وما لا يليق، لا أن يبيّنا ما يجب وما ينبغي.

هذا النموذج يكشف عن ضرب آخر من ضروب العودة إلى الكتاب والسنّة يبتني على فهم جديد لحقيقة الوحي ودوره. الرؤية الأولى تجعل ما يُرجى من الكتاب والسنّة يمتدّ ليشمل كل فضاءات الحياة ومجالاتها. أمّا الرؤية الثانية، فإنّها تقصر الدائرة في حدود المحور الأصليّ لحياة الإنسان؛ أي الحياة المعنوية (دائرة اجتناب الذنوب والتقرّب إلى الله) وتصرف مهمّة الكتاب والسنّة إلى هذا المحور. أمّا حركة الإنسان في أبعاد الحياة الأخرى المتمثّلة بإيجاد التمدّن، والثقافة، والعمران، وأمور المعاش، فتوكل إلى الإنسان نفسه؛ بمعنى أنّ هذه الرؤية تترك الإنسان حرّاً، وتكِل إليه ممارسة الوسائل والأدوات للحياة في هذا العالم.

لاحظوا أنّ أمامنا نمطين من الترقّب والانتظار في كيفية الحصول على الأحكام من الكتاب والسنّة ينتهيان إلى رؤيتين مختلفتين حول حقيقة الوحي ودوره في حياة الإنسان. والأمر المهمّ الذي يربطنا بالموضوع أنّ هاتين العقيدتين أوالرؤيتين هما في حقيقتهما، ومضمونهما تعبير عن عقائد ومتبنّيات فلسفية وكلامية. وهناك مسائل أخرى تدخل

في تأليف هذه الأفكار والمعتقدات الفلسفية والكلامية وتكوّنها.

على سبيل المثال؛ لوعاش الفقيه في عصر تزدهر فيه التنمية الاقتصادية بحيث تكون التنمية إحدى الضرورات، وتكون الحياة العادية المألوفة هي الحياة التي تقترن مع مستلزمات الصناعة والمستلزمات الاجتماعية، والثقافية للحالة الصناعية؛ لوعاش الفقيه في عصر كهذا وألِفَه وقَبِل ضرورات التنمية الاقتصادية، ومستلزمات الحياة الصناعية، فإنّه سينطوي، ـ أراد ذلك أم لم يرد ـ، برؤية كونية خاصّة تتّسق مع هذا اللون من الحياة أي تتّسق مع التمدّن الجديد، وسيكون لهذه الرؤية الكونية أثرها في أفكار هذا الفقيه الفلسفية ومتبنّياته الكلامية.

هذا الفقيه سيفهم الوحي ويتلقّاه ويفسّره بطريقة تتّسق مع التمدّن الجديد لا أن ينفيه ويحكم عليه بالفناء والزوال، وفقيه كهذا سينظر إلى دور الكتاب والسنّة في تنظيم الحياة المتمدّنة وضبط العلم والصناعة أنّهما يقومان فقط بدور رعاية القيم المعنوية أثناء طيّ هذا المسار، لا أن يبيّنا أدوات ووسائل هذا التنظيم، ولا أن يحكما بالفناء والزوال على التمدّن والعلم والصناعة. وبذلك تكون أسئلته أسئلة خاصّة متطابقة مع هذه الرؤية، والأجوبة التي ينتظرها لا تخرج عن هذا البُعد.

ما نراه واضحاً هودخول العلوم، والفلسفة، والوضع الحضاريّ، وحالة العصر في تكوين رؤية الفقيه وما ينتظره من الكتاب والسنّة. ويمكن في النقطة المقابلة، أن يعيش الفقيه في عصر يفتقد للعلوم والتمدّن والصناعة والأوضاع المرتبطة بها، فحينئذ يكون من السّهل لمثل هذا الفقيه أن ينهض من نومه صباحاً، ويقول: لا أعود إلاّ إلى الكتاب والسنّة؛ بحيث أحصل منهما على شرح كامل لجميع ما ينبغي أن أفعله وما لا أفعله.

بيد أنّ الذي حصل هوأنّ فقهاءنا الماضين مع عدم معاصرتهم

لأوضاع شبيهة بالحضارة الجديدة كانوا يقبلون مقتضيات عصرهم.

هنا بودّي أن استطرد قليلاً وأؤكّد على أنّ التشتّت الذي نراه في كثير من الفتاوى يعود إلى عدم توجّه الحوزات الفقهية إلى دور المباني الفلسفية، والكلامية، وطبيعة الرؤية الكونية للفقيه. فلوتوفّرت البحوث الكافية حول هذه المباني ونقّحت، فسيقود ذلك إلى اختفاء أغلب عناصر الاضطراب في الفتوى. ولوتمّ التدقيق في هذه المباني الفلسفية، والمرتكزات الكلامية، وفي الرؤية الكونية على قدر التدقيق الحاصل في البحث الأصوليّ لأمكن أن تختفي الكثير من النقاط البارزة غير الفاعلة التي تظهر على الفقه خاصّة المعاملات، ويذهب ما يَعْتَوِر السياسة الفقهية من ضياع وحيرة على هذا الصعيد.

فما نحتاج إليه من أجل ذلك، هوبحوث شافية ووافية ناظرة إلى المسائل الفلسفية والكلامية المعاصرة، وإلى ما يشهده العالم من تصوّرات في الرؤية الكونية ومبانيها. والذي يؤسف له أنّه حتّى لوتمّ الانتباه في حوزاتنا العلمية إلى الفلسفة والكلام، فإنّ الذي يبقى غائباً في هذا المضمار هوطبيعة العلاقة بين هذه المباني، وبين الفقه والاجتهاد.

التصوّر السائد أنّ الفقيه لا يحتاج إلى الفلسفة والكلام، بل ثمّة ما هوأكثر، إذ يُتَصَوَّر أنّ الفقيه الذي يتجاهل الفلسفة والكلام يحظى فقهه بحظّ من الصواب. فقد جرت العادة أن يُسأل الفقيه عن مبانيه الأصولية في الفتوى، وأحياناً تتعرّض هذه المباني للنّقد، بيد أنّه لا يُسأل عن مبانيه الفلسفية والكلامية وعن رؤيته الكونية التي سرت إلى الأصول ونفذت إليه، وتركت آثارها بالتالي على فقهه، ولا تتعرّض هذه المباني إلى النقد أبداً، فلا أحد يسأل الفقيه عن طبيعة الأصول الفلسفية والكلامية والرؤية الكونية التي أقام فقهه على أساسها؟ وبسبب هذه الغفلة

عن المبادئ والمباني الأوّلية، ترى أن كلّ شخص يفتي بما يشاء، دون أن تتوافر ضوابط واضحة لإنهاء حالة التشتّت والاضطراب هذه.

أنا شخصياً لا أشكّ بأنّ طريق إصلاح منهج الفقاهة والاجتهاد يتمثّل في أن تعتني حوزاتنا العلمية، في المرتبة الأولى بحقل «الإلهيات» (الرؤية الكونية)؛ أي معارف التوحيد، ثمّ تعنى بالمرتبة الثانية بحقول الفقه والاجتهاد؛ أي أنّ الجهد الأهمّ ينبغي أن يبذل في إطار حقل معارف التوحيد، ثمّ يؤسّس الفقه والاجتهاد ويبنى على ذلك الجانب المعرفيّ.

أمّا في مجال الفقه والاجتهاد، فينبغي في البدء أن تحدّد ضوابط معيّنة تندرج تحت عنوان مقاصد الشريعة، ثمّ يمارس الاجتهاد بعدئذ في إطار تلك المقاصد التي عيّنت للشريعة. وفي إطار تدوين الأصول الكلّية العامّة لمقاصد الشريعة، بعنوان كونها الأطر الكلّية، والضوابط العامّة للفقه والاجتهاد؛ وهناك مسائل كثيرة لا مجال للخوض فيها الآن.

على ضوء ما مرّ، ما ينبغي طرحه على طاولة البحث في الوقت الحاضر هوالاجتهاد الفلسفيّ والكلاميّ في إطار الزمان والمكان، وذلك بدلاً ممّا هوحاصل فعلاً من عرض مسألة الاجتهاد الفقهي في إطار متغيّرات الزمان والمكان، وذلك بالمعنى الذي يفيد تقدّم المقولة الأولى على الثانية، وترتّب المسألة الثانية ـ مبنائياً ـ على الحصيلة التي يُصار إليها في البحث الأوّل.

نعرف أنّ من المألوف القول ـ في مواجهة هذه الدعوة ـ بأنّ المرتكزات الفلسفية والكلامية، قد طُرحت خلال القرون الماضية واستحكمت مبانيها، ونقّحت بما فيه الكفاية بحيث لا تحتاج إلى إعادة النظر فيها. وهذه على أيّ حال نظرية سائدة، لكن ألا ينبغي لحوزاتنا العلمية أن تطرح هذا الادّعاء الكبير على بساط البحث في أجواء حرّة

ونهج تحقيقيّ بعيد عن التعصّب، لكي يتبيّن من البحث والمناقشة مقدار ما يتحلّى به هذا الادّعاء من صحّة أوسقم؟

يمكن أن نضيف إلى ما مرّ أنّ مبانينا الفلسفية والكلامية في السابق لم تكن تطرح بشكل حيّ، وبنحو يبيّن علاقتها بالفقه والاجتهاد المتداول في الحوزات؛ لذلك يحصل أحياناً أن تصدر فتوى ليس لها صلة بتلك المباني الفلسفية والكلامية المتبنّاة ولا تتناسب وإيّاها. كما يقال أحياناً إنّ الملاك في الفقاهة والاجتهاد هوالفهم العرفيّ للكتاب والسنّة، وفي تحقيق الفهم العرفيّ لا دخل أبداً للمباني، والمقدّمات الفلسفية والكلامية، ولا أثر للرؤية الكونية. هذا الكلام يخضع لنقاش واسع، فالفهم العرفيّ يبتني على أساس مجموعة من المقدّمات والمتبنّيات العرفية، وهذه بدورها تؤلف نوعاً من الفلسفة، وتستبطن رؤية كونية خاصّة، وإن عبّرت عن نفسها بشكل ابتدائي وبسيط.

إذاً، فالفهم (أي فهم الكتاب والسنّة) حتّى وإن كان عرفياً، فهولا يكون ميسوراً من دون وجود مجموعة مبانٍ فلسفية، ومقدمات كلامية، ورؤية كونية محدّدة. والسؤال الذي يطرح في هذا المجال، هو: إلى أيّ مدى يصحّ الادّعاء القائل، بأن الفهم الفقهيّ والاجتهاديّ للكتاب والسنّة يجب أن يكون فهماً عرفياً؟ وما هي طبيعة الأدلّة التي تعضد هذه المقولة؟ هذا سؤال مهمّ جدّاً. فالفقهاء في الغالب يفتون على أساس الفهم العرفيّ للكتاب والسنّة، ولكن متى؟ وما هي طبيعة أوضاع الفتوى وشروطها؟ وما هي الظروف الزمانية والمكانية التي تحيطها؟ حينما نعود إلى جواب هذه الأسئلة، نجد أنّ ذلك كان يحصل في مجتمع كانت الفتوى تنصرف فيه إلى عمل المكلّفين كأفراد فحسب، وفي مجتمع من المجتمعات ما قبل الصناعية، وقبل عصر العلم في موجته المعاصرة، وقبل التخطيط لأجل التنمية الاقتصادية، والثقافية، والسياسية.

لكن ما هومآل ذلك في الوقت الحاضر. عصرنا الآن هو عصر

الجمهورية الإسلامية التي تقوم على أساس دستور مكتوب، وخطّة تنموية أولى وثانية، وتعيش في ضوء خطط تقوم على أساس العلوم الاجتماعية، والإنسانية ذات الصلة، تُهيّأ من قبل مئات الخبراء والمتخصّصين، وفي وضع تبحث فيه المسائل الإنسانية من خلال التحوّلات الاجتماعية، وفي إطار القضايا البشرية العامّة، لا من خلال النّظر إلى عمل هذا المكلّف الفرد أوذاك؛ في عصر كهذا ينطوي على جميع هذه العناصر والصفات، هل يمكن للفتوى التي ترتبط بالمعاملات وبالسياسة أن تبقى رهينة الفهم العُرفيّ المتحدّر من مئات السنين؟ ثمّ هل يمكن البقاء في إطار ذلك الفهم دون أن تتمّ الحركة باتجاه فهم يتناسب مع المسائل الإنسانية العامّة والأساسية المُعاشة، بعيداً عن ذلك الفهم العرفيّ المتوارث؟

ما أرمي إليه، هوأنّنا في هذا العصر لا نملك إلاّ أن نَدَع الفهم العرفي ونتركه جانباً، ونتحوّل إلى فهم علميّ دقيق.

أنا أعتقد أنّنا اليوم بحاجة أن نضيف إلى علم أصول الفقه، البحوث الجادّة في علم تفسير النّصوص (الهرمونطيقا) التي كانت قد ظهرت في المائتين والخمسين سنة الماضية؛ على أن تدرس في الحوزات العلمية بشكل دقيق وجدّيّ.

فلا يمكن اليوم أن نتوفّر على علم كلام، أوعلم تفسير، أوعلم فقه منقّح من دون الاطّلاع على هذه البحوث ومعرفتها، وما يهمله مفكرونا المعاصرون بشأن تفسير المتون الدينية في الوقت الحاضر، ولا يعتنون به الآن خاصّة في مجال علم الفقه، كان قد اهتمّ به المتكلمون المعتزلة في القرنين الهجريين الثالث والرابع. إنّ المعركة الأساسية التي كانت قد نشبت بين المعتزلة والأشاعرة، كانت تدور حول هذا الموضوع، إذ ذهب المعتزلة إلى عدم إمكان فهم كلام الله من دون التوفّر على مجموعة من المقدّمات والمتبنّيات العقلية السابقة، في حين قال

الأشاعرة بإمكان فهم كلام الله من دون هذه المقدّمات والمسلّمات.

لقد صرّح بذلك القاضي عبد الجبّار في شرح الأصول الخمسة، وفي كتاب المتشابه في القرآن الكريم، وأشار إلى أنّه لا يمكن فهم كلام المتكلم بدون معرفة قبْلية مُسبقة بأوصافه وحالاته. ولأنّ الله ي/عرف بالعقل فقط، فيجب إذن أن تعرف أوّلاً صفاته بالعقل لكي يتيسّر فهم كلامه.

ما يريد أن يقوله المعتزلة هوأنّ لغة كلام الله لغة عقلية، لا لغة عامّية أوعرفية. ثمّ انتبه المعتزلة إلى أنّ ظهور الكلمات في كلام المتكلم والقائل، هوأمر نسبيّ له صلة بمشخّصات المتكلم، وصفاته وسائر المقدّمات الأخرى، وبالتالي لا معنى لادّعاء الظهور من دون هذه المقدّمات والمسائل.

هذه المسائل هي من بين ما توفّر عليه علم «قراءة النصّ» الجديد بشكل مفصّل.

■ **إذا قبلنا أنّ للفلسفة والعرفان تأثيراً في الاجتهاد، فسنستنتج حينئذ أنّ العلوم اللازمة للاجتهاد تتّسع لتشمل العرفان والفلسفة، فما هورأي السادة الحضور في الندوة؟**

الشيخ معرفت: إنّ العلوم الضرورية للاجتهاد هي مجموعة من العلوم الأدبية والعقلية والاستدلالية؛ فهذه مقدّمات، ويجب أن تكون مثابةً وأساساً، حتّى إذا ما وصل الإنسان إلى مرتبة يستطيع أن يمارس فيها الاجتهاد، يقال له حينئذ: إنّ عليك أن تعرف مجموعة أخرى من العلوم لها دخل في الاستنباط.

ولمّا كان سؤالكم يرتبط بالقسم الأوّل، فينبغي أن يحدّد أثر المسائل الكلامية والعلمية في الفقه؛ ففي أيّة مرحلة من مراحل الفقه يكون لهذه المسائل أثر؟ ولكي يتّضح هذا الاستفهام نقول إنّ للفقه مرحلتين. تتمثّل

المرحلة الأولى بمهمّة استنباط الأحكام الشرعية، واستنباط أحكام الشّرع يكون بمعنى اكتشاف الفقيه لتلك القوانين التي وضعها الشارع المقدّس في نصوص الكتاب والسنّة، ويطلق عليها تعبير «الأحكام الكلّية». أمّا المرحلة الثانية، فهي تتمثّل بما يراه الفقيه من مسؤولية في توضيح مقدار ونوعية بعض الموضوعات. صحيح أنّهم يقولون إنّ تشخيص الموضوع ليس من وظيفة الفقيه، لكن هذه المقولة ليست صحيحة بنحومطلق. فإذا أراد الفقيه أن يبيّن حكماً شرعياً، فعليه أن يشخّص الموضوع الذي يرتبط به الحكم (موضوع الحكم) وإلاّ لا يجوز للفقيه مثلاً أن يقول: «الخمر حرام» من دون أن يعرّف الخمر. وهذا مثال بسيط للمسألة.

والمسألة تأخذ مداها الأكبر في باب المعاملات، خصوصاً في المواطن التي لا يكون فيها للشارع موضوع تأسيسي. فالشارع يريد أن يعيّن حكم المعاملات المتداولة بين المسلمين من خلال قاعدة «أوفوا بالعقود» و«المؤمنون عند شروطهم» و«تجارة عن تراض» أوقاعدة «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» وغيرها. حين يأتي الفقيه ليبحث عن حكم «الشُّفْعة» مثلاً عند الشارع في إطار هذه الموازين ومن خلالها، عليه أن يعرف «الشُّفْعة» المتداولة بشكل دقيق وكامل، حتّى يعيّن لها حكمها. في مثال آخر يكشف عن حاجة الفقيه لتشخيص الموضوع يمكن أن نشير إلى المسائل البنكية (المصرفية) فالأسئلة توجّه حول البنوك (المصارف) ولكن لأنّ فقهاءنا عجزوا عن تشخيص الموضوع لعدم معرفتهم بما يجري في البنك نراهم لم يجيبوا على هذا السؤال حتّى الآن، وإنّما أرادوا ـ أن يروا هل يمكن تطبيق المسائل البنكية مع المضاربة أم لا؟

من هنا نقول: إنّ على الفقيه أن يكون عارفاً بموضوع الحكم في المرحلتين، مرحلة استنباط أصل الحكم، وكذلك مرحلة تطبيق الحكم على الموضوع الذي أعطى الفتوى بصدده. وقد كان فقهاؤنا الماضون منتبهين إلى هذه المسألة. من هذه الزاوية بالذات رأينا الحسن بن يوسف

الحلّي [المعروف بالعلاّمة، 648 ـ 637 هـ] درس ـ بدقّةٍ الموضوعات التي كانت شائعة في زمانه وبحث الأوضاع التي كان قد قرّرها العرف لكلّ معاملة في إطار القواعد الشرعية الكلّية، ثمّ أفتى بعد ذلك بالجواز أوبعدمه. لنفترض أنّ العلاّمة درس مسألة المُضاربَة كما كانت سائدة في عصره، وذلك في إطار حالة يكون طرفها الأوّل المالك صاحب المال، وطرفها الثاني العامل الذي يبذل العمل. في مثل هذه الحالة كان العرف السائد يقضي أن يقدم المالك نقداً، وكان النقد آنذاك ذهباً وفضّة، فيما كان على الثاني أن يبذل جهده بالعمل. هذه الشروط أخذها من العرف بمعنى أنّ العُرف العقلائيّ في عصره يجري هذه المعاملة في إطار هذه الظروف، فما كان من العلاّمة إلاّ أن حكم وأبان رأي الشرع في المسألة انطلاقاً من هذا العرف العقلائيّ الذي عاصره. والسؤال هو: بعد مضيّ ما بين (700 ـ 800) سنة على عصر العلاّمة هل بقي العُرف ثابتاً على ما كان عليه في زمن العلاّمة؟ لاشك في عدم ثباته. ولكن لماذا؟ لأنّ العُرف وأسلوب العقلاء في الحياة يتغيّر تبعاً لشرائط الزمان والمكان. ففي ذلك العصر، لم يكن معروفاً على سبيل المثال سوى ثلاثة أنواع من التجارة، في حين نجد أنّ العُرف العقلائيّ السائد في العالم (العُرف العقلائيّ العالميّ) يتحدّث مثلاً عن عشرة أنواع للتجارة. العلاّمة في عصره بحث الأنواع الثلاثة تلك وأحاط بمختلف جوانبها وحدّد موقفه في ضوء ذلك. أمّا الآن، فحيث توجد عشرة ضروب للشراكة. فحين نستفتي الفقيه المعاصر عن أحد هذه الضروب المتداولة نراه يكتب في الجواب: إذا كان الموضوع الذي تستفتون فيه متطابقاً مع أحد تلك الأنواع الثلاثة فلا إشكال فيه. والسبب الذي يدفع الفقيه المعاصر لممارسة مثل هذا الإفتاء أنّه لم يعمل بالطريقة نفسها التي عمل بها العلاّمة الحلّي في عصره.

د. كُرْجي: أعتقد أنّ للشواهد والقرائن وخصوصيات الزمان

والمكان ـ وعلى نحو يقيني ـ دخلاً كبيراً في فهم الأدلّة (الكتاب والسنّة). يمكن أن نشبّه الحالة بموضوع شأن النزول في القرآن. فحين نعود إلى الروايات، نجد أنّ الفقهاء والرواة كانوا يستفيدون منها معنى عامّاً وهم قريبون إلى عصر صدورها، لكنّها حين وقعت بيد الفقهاء المتأخّرين تدريجياً، أخذوا يذكرون لها وجوهاً متعدّدة، راحت تبتعد بها عن مؤدّاها الأصيل. لذلك، أعتقد أنّ من الأمور الضرورية جدّاً للاجتهاد، هوأن يتوفّر الفقيه ويجهد لكي تكون له رؤية حول جميع الخصوصيات والشرائط التي كانت تحيط بالرواية أوالآية في وقت صدورها ونزولها.

إذا عمل الفقيه في إطار هذا النهج، فمن المؤكّد أنّ استنباطه وما يأخذه من الآية والرواية سيكون قريباً كثيراً لما ينبغي أن يكون عليه. أمّا إذا لم يدقّق في هذه المواصفات والشروط، فسيبتعد عن المراد.

■ **إذا كان ممكناً نرجوأن تذكروا لنا مثالاً على هذه الحالة؟**

د. كُرْجي: الذي أذكره كشاهد على ما أقول هوالقول المتداول والمعروف بين أهل السنّة من أنّ «الخراج بالضمان». فقد كانوا يريدون في الأزمنة السابقة من «الخراج بالضمان» «ما يخرج عن العين»، وكانوا يصرفون القول إلى هذا المعنى عموماً. فإذا كان الإنسان ضامناً للعين، فلا يجب عليه أن يدفع شيئاً آخر بالإضافة إليها، أمّا إن لم يكن ضامناً فعليه أن يدفع. هذا ما كان يستفاد من الحديث في السابق، أمّا في الوقت الحاضر فقد ذكر الفقهاء الكبار وجوهاً متعدّدة في معنى الحديث، جميعها تقريباً تبتعد عن المعنى السابق. افرضوا أنّهم قالوا إنّ الخراج يعني الضرائب المالية، وقالوا: إنّ «الخراج بالضمان» هونفسه الخراج والمقاسمة التي تطرح في أبواب الفقه، إذ قالوا إنّ الضامن للعين، عليه أن يدفع الضرائب المالية للعين (أي خراجها)؛ في حين نجد أنّ علماء

العصر الأوّل ـ الشيعة وأهل السنّة بالأخصّ ـ فهموا من «الخراج بالضمان» أنّ الإنسان لوكان ضامناً للعين، فإنّ منافعها الأخرى تكون له وبالمجان، وبالتالي لا يضمن المنافع المترتّبة عليها. لقد استفاد الأقدمون معنى مقارباً لما ذكرته، إذ ذهب إلى ذلك من قدماء السنّة أبوحنيفة [النعمان بن ثابت، ت 051 هـ] ومن الشيعة ابن حمزة [العماد الطوسي، ت أواخر القرن السادس]. (أنا أسوق هذا الكلام بالاعتماد على مطالعاتي السابقة، إذ لم أقم حديثاً بتجديد قراءتي له).

ولكن حينما آل الأمر إلى عصرنا، رأينا أنّ السادة العلماء الكبار ممّن حضرت دروس بعضهم، احتملوا للحديث وجوهاً متعدّدة، ثمّ انتهوا للقول، إنّ الحديث مجمل لا يمكن فهم شيء منه، فهوضعيف سنداً ومجمل في المعنى؛ ولذا فهوساقط عن الاعتبار والاستدلال.

هذا مثال سقته على الحالة التي عرضت لها آنفاً.

■ **إنّ هذه الحالة توجب اللبس، فالإنسان يكون ضامناً للعين وضامناً للمنافع أيضاً، لذلك قالوا الذي قالوه لدفع هذا التوهّم؟**

د. كُرْجي: يمكن أن يقال هكذا وتفسّر آراؤهم على هذا الأساس، فأبوحنيفة كان يعتقد بمثل هذا الرأي.

■ **هل الحديث المذكور نبويّ؟**

د. كُرْجي: أجل، ولكنّه حديث ضعيف يعني ليس له راو إماميّ، فهومثل كثير من الروايات في باب «قواعد الفقه» التي جاءت من السنّة وأخذها عنهم الشيعة. قصّة هذا الحديث هي شيء من هذا القبيل، وهذا ما لدي بالنسبة للسؤال الأوّل.

(2)
المنحى المقاصديّ

الشيخ مجتهد شَبَسْتَري: أودّ أن أضيف شيئاً إلى ما ذكرته سابقاً، حول قضية مقاصد الشريعة التي يجب أن تؤخذ في الفقه على نحوجدّي. لقد اعتمد الغزاليّ والشاطبيّ كثيراً على مقاصد الشريعة، حتّى قال أحدهما ـ لا أذكر من هوـ بأنّ مقاصد الشريعة تكمن في هذه الأصول الخمسة: حفظ العقول، وحفظ الأموال، وحفظ الدين، وحفظ النفوس وحفظ الأعراض.

د. كُرْجي: لقد أخذ البقيّة عن هؤلاء خاصّة عن الأوّل.

الشيخ مجتهد شَبَسْتَري: يذكر الشاطبيّ أنّ جميع الاستنباطات ذات الصلة بالمعاملات والسياسة ينبغي أن تتمّ في هذا الإطار. ومحصّل ذلك أن لا معنى للاستنباط بلا مِلاك، فكلّ مسألة يجب أن يتّضح الإطار الذي ينتظمها والأرضية التي تتحرّك عليها بحيث يتبيّن المقصد الذي لها علاقة به من بين مقاصد الشريعة، وإلاّ من دون تعيين أرضية العلاقة بين المسألة ومقصدها سيقع الفقيه في لون من الاستنباط غير الصحيح، حيث يسأل عن مسألة فيعود للآيات والروايات كي يستنبط الحكم من مظانّه، هكذا من دون أن يعيد المسألة إلى المقصد الذي ينتظمها، من مقاصد الشريعة.

يجب أن يتمّ الاستنباط على ضوء تلك الأصول الكلّية والرؤى العامّة للشارع في كلّ حقل من الحقول تماماً كما يحصل في تفسير القوانين، فحينما يريد الحقوقيّ أن يشرح مادّة من القانون ويفسّرها لا يمكنه أن يفعل ذلك من خلال أخذ مادّة واحدة فقط، وإنّما يأخذ المادّة القانونية المعنيّة ويضعها في بابها الذي ينتظمها، ثمّ يفسّرها على أساس موازين خاصّة.

والأصول الخمسة التي ذكرت كمقاصد للشريعة تعكس وجهة نظر أولئك السادة، وإلاّ يمكن لإنسان آخر أن يعيّن مقاصد الشريعة على نحوآخر، أوأن يضيف على الأصول المذكورة. لكن مع ذلك يوجد الكثير من المسائل المتضمّنة في هذه الأصول الخمسة، فحين نقول مثلاً: إنّ حفظ الدين هوأحد مقاصد الشريعة، فحينئذ سيكون السؤال هو: كيف نعرّف هذا الدين؟ وما هومعناه؟ ما الذي نعدّه جوهرة؟ وما الذي يدخل في عِداد الأصداف التي تحافظ على الجوهرة؟

طبيعي، أنّ هذه الأسئلة لا تدخل في نطاق البحث الفقهيّ، بيد أنّها أهمّ من البحث الفقهيّ، فإذا أعلن الفقيه أنّ الفكرة أوالعمل الفلانيّ يستوجب إضعاف دين الناس فعليه أوّلاً أن يكشف عن طبيعة رؤيته لحقيقة الدين، بحيث إذا مُسّت فإنّه يشعر بالخطر.

في هذه المسألة ثمّة مجال لبحوث كثيرة، وقد ساهم العرفاء، والفلاسفة، والمتكلمون بنظريات مختلفة في هذا الشأن. لا يمكن طرح رأي مقبول في هذا المجال إلاّ من خلال البحث الدقيق، ولا يمكن حلّ المسألة بالاعتماد فقط على رأي لهذا، أووجهة نظر يبديها ذاك.

من هذه الجهة بالذات ينبغي أن تخرج الاستنباطات من حال التشتّت، ويتحوّل الخلاف من الاختلاف في الاستنباط إلى الاختلاف في المباني، إذ الصحيح أن يتّضح أين يختلف هذا الشخص مع ذاك في مبنى معيّن؟ والشيء الطبيعيّ أنّ البحث في عموم هذه المسائل المبنائية (التأسيسية) يرتدّ بدوره إلى قضية أصلية مهمّة تتمثّل بحقيقة الوحي وما ننتظره من الكتاب والسنّة كما أوضحنا ذلك سابقاً.

■ **لنا سؤال موجّه إلى الشيخ شَبَسْتَري، هل يبقى ما يقصده الشارع في ذلك العصر (عصر التشريع) ثابتاً، أم أنه ربما يتفق في بعض الأحكام أن يكون للشارع في ذلك الزمان قصد خاصّ، بحيث إذا تحقّق مراده**

بتشريع يحقّق المراد، فلا يبقى ثمّة مقصد آخر؟ أي أنّ السؤال تحديداً: هل مقصود الشارع مطلق أم نسبيّ؟ وكم من أحكام الشريعة يكون على نحوالقضية الخارجية؟ وكم منها يكون على نحوالقضية الحقيقيّة؟

الشيخ شَبَسْتَري: سؤال في محلّه. إذا كان هناك مثلاً عشرة أنواع من التجارة أوأكثر، لها حكم عقلائي؟ بمعنى أنّه قد وُضع لها قانون، فلماذا لا يعمل المسلمون بذلك ويأخذون به؟ ولماذا يعودون إلى الكتاب والسنّة ليحدّدوا من خلالهما ما يأخذونه من تلك القوانين وما يردّونه؟ هذه القضية لم تتحوّل إلى مسألة في الوقت الحاضر فقط، بل كانت كذلك منذ البداية؛ منذ أن انبثقت أولى بذور الاجتهاد وبدأ كممارسة واعية بين المسلمين، فمنذ ذلك الحين أطلّت هذه المسألة على الواقع.

حين كان النبيّ الأكرم (صلّى الله عليه وآله) على قيد الحياة كان يعمل بآيات القرآن وبالأحاديث. ولكن سرعان ما طرحت هذه المسألة من بعده، وذلك في اللحظة التي تبلور فيها مفهوم الاجتهاد وتحوّل إلى نوع من الرأي والنظر، وأخذت تعبّر عن نفسها بمحتوى السؤال التالي: ما الذي يوجب العودة إلى الكتاب والسنّة لتحصيل النظر الفقهيّ في قضيّة خاصّة؟

وتنطوي هذه المسألة على مبنى كلاميّ، وكلّ ما في الأمر أنّ هذا المبنى الكلاميّ يختلف سعةً وضيقاً من شخص إلى آخر. والمبنى الذي نعنيه يتمثّل بما تحمله ذهنية المسلمين من عدم جواز مخالفة حكم الله في أيّ موطن من المواطن؛ لأنّ المشرّع الأصليّ هوالله. ومحلّ الاختلاف بعد التسالم على ذلك المبنى، هي الأرضية التي يتحرّك فيها الشارع (الله) في تشريعه، وما تنطوي عليه هذه الأرضية من سعة وضيق بين مختلف الفقهاء. فلا ريب أنّ هناك اختلافاً فاحشاً في سعة وضيق هذه المساحة بين فقيه يقول مثلاً بأصالة الحظر ويتحرّك على ضوء ذلك،

وآخر يتحرّك في ضوء أصالة الإباحة، وفقيه ثالث يذهب للقول، بأنّه حتّى المعاملات هي أمور توقيفية، وآخر لا يقول بتوقيفية المعاملات، وإنّما يكلُها إلى نظر العرف.

من هنا تتفاوت الرؤى بين رؤية تذهب إلى أنّ أرضية شارعية المشرّع (الله سبحانه) واسعة جدّاً، وأخرى تلتزم بمحدودية هذه المساحة وضيقها. فثمّة فقيه يرى نفسه بحاجة إلى الحكم الشرعيّ المباشر في كلّ قضية ومكان، وإلى جانبه فقيه آخر يتوفّر على بيان الأحكام من خلال الأصول الكلّية، في حين هناك فقيه ثالث يذهب إلى الاكتفاء بما ورد بالنصّ فحسب.

ما نخلص إليه، أنّ هناك اختلافاً مهمّاً في طبيعة الفهم وأسلوبه، يعود كله ويرتدّ إلى حقيقة الوحي وطبيعة ما ينتظره الفقيه منه.

فالإنسان المسلم يريد «حكم الله» على الدوام وهوقلق بهذا الشأن، بيد أنّ ما يقع فيه الاختلاف، هومجال هذا الحكم وحدوده.

(3)
مداخلات حول الفهم العرفيّ

■ **هل تقصد بأصالة الحظر وأصالة الإباحة ما يذهب إليه أصوليّونا في الغالب من القول بأصالة الإباحة، في حين يذهب بعض أخباريينا إلى القول بأصالة الحظر؟ وفي الوقت نفسه فإنّ القائلين بأصالة الإباحة يذهبون إلى أنّ جميع الأفعال الإرادية للإنسان لها واحد من الأحكام الخمسة: الإباحة، الحرمة، الوجوب، الاستحباب، والكراهة، ولمّا كان الأمر كذلك، فيجب علينا أن نرجع إلى الشريعة الماثلة في مجاميعنا الروائية، فإذا اطمأننا إلى عدم وجود حكم للشارع، ندرج المسألة تحت عنوان العموميات والإطلاقات، من قبيل: «تجارة عن تراض»، و«أحلّ الله البيع»، وإذا لم نجد منعاً خاصّاً في هذا المضمار**

نتعاطى مع المسألة من خلال عنوان: «أحلّ الله البيع». وبالتالي، فإنّ ما يذهب إليه أولئك في هذه المسائل ليس القول باندراجها في بناء العقلاء، وإن بناء العقلاء حجّة علينا، كلاّ. وإنّما مفاد كلامهم في الغالب إمّا إرجاع المسألة إلى حكم خاصّ إن وُجد، أووضعها تحت واحد من الإطلاقات والعمومات التي وصلت من ناحية الشّرع. وإذا أردنا أن نوجّه المسألة في ضوء بناء العقلاء، فينبغي إعادة هذا البناء بشكل قهقرائيّ إلى عصر المعصوم (عليه السلام). وفي زمن الشارع إمّا أن يكون الشارع قد أمضى ذلك البناء أولا، وعدم الردع كاف في الكشف عن الإمضاء.

وما يهمّنا أن نشير إليه أن ليس هناك تأثير يذكر في هذه المواطن لأصالة الحظر وأصالة الإباحة، وإنّما تدخل المسألة وتفسّر على أساس شمول الفقه وعمومه نسبة لأفعال المكلّفين. والآن لا ندري إذا كان بمقدور توضيحكم أن يردّ إشكالنا هذا أم لا؟

الشيخ مجتهد شَبَسْتَري: هناك اختلاف كبير في الإباحة وهل هي حكم أم لا؟ إذ يذهب بعضهم إلى عدم كونها حكماً. وهذا معناه أنّ الإنسان ترك حرّاً في هذه المنطقة. وتصوّر المسألة ينطوي بالنسبة إلينا على صعوبة فائقة، إذ لا نستطيع أن نتصوّر نتيجة تربيتنا النفسية الخاصّة، أنّ الإنسان ترك حرّاً في بعض المساحات والأبعاد، إلاّ أنّ المسألة تظل على أيّ حال، تعكس مبنىً معيّناً يقوم على عدم اعتبار الإباحة حكماً. وعليه، فإن الذي يفهم من الإباحة «عدَم الحكم» إنّما يعبّر عن طريقة خاصّة، أوعن فهم خاصّ. ثمّ إلى جوار ذلك فهم آخر يذهب إلى أنها «حكم»، تماماً كما ذكرتم من أنّ الفقيه يتفحّص المدارك فيصل بعد التفحّص إلى وجود حكم هوالإباحة. ومعنى ذلك أنّنا توفّرنا على الحرية كثمرة للحكم؛ أي أنّ الحرية مُنحت لنا بوسيلة الحكم.

هناك فهم ثالث يؤكّد أنّ جميع المسائل توقيفية، ونحن لم نُمنح

حرية شرعية. فكلّ ضرب من الضروب يعبر عن «فهم»، والسؤال هنا: ليس لدينا أكثر من هذا الكتاب وهذه السنّة التي بين أيدينا، وأصحاب الرؤى الثلاث يعودون إلى هذا الكتاب وهذه السنّة، فكيف إذن تحقّق التنوّع في هذه «الأفهام» الثلاثة؟

بديهيّ أنّ هذا التنوّع في الفهم لم يأت عفوياً ولا تلقائياً، فلا نستطيع القول إنّ هذا الفقيه يفهم المسألة بهذه الطريقة والآخر يفهمها بشكل آخر من دون أن يكون ثمّة سبب لتغاير الفهم واختلافه. وإنّما هناك ذخيرة معرفية أوّلية في داخل كلّ فقيه (في مكوّناته) هي التي تسوقه للتفكير بهذه الطريقة، أوتلك.

د. كُرَجي: أرى من الضروري أن نتأمّل قليلاً في هذه المسألة؛ فمسألة الحظر والإباحة والبراءة والاشتغال تشير إلى موقعين. ففي مسألة الحظر والإباحة، وبقطع النظر عن ورود الشرع ـ يعني إذا لم يصلنا حكم ـ هل نملك حرية الفعل بحيث نعمل ما نريد ونتصرّف كما نشاء أم لا؟ ما هوموقف العقل؟ فإذا لم يكن ثمّة وجود للشرع فهل نستطيع أن نفعل ما نريد أم لا؟ يعتقد بعضهم أنّه ليس بمقدورنا أن نفعل شيئاً؛ في حين يذهب بعضهم إلى أنّه لا يمكننا أن نفعل أيّ شيء، إلاّ في الحدود التي أجازتها الأديان، ومن بينها الدين الإسلاميّ، فنحن لا نستطيع أن نفعل شيئاً إلاّ في إطار ما أباحه الدين، هذه الحالة يعبّر عنها بالحظر، وفي مقابلها تأتي حالة الإباحة، بمعنى أنّ الإنسان حر له أن يفعل ما يشاء، والعقل يقول عليك أن تفعل ما تستطيع عمله.

نأتي إلى تصوّر أوطرح آخر للمسألة، إذ نفترض أنّه وصلنا الشرع ولكنّا لم نعرف حكمه في فعلٍ ما، أوكان له حكم ولكن لم يصلنا، فما هوالتكليف في مثل هذه الحال؟ يعتقد بعضهم بالبراءة، خاصّة في الشبهة الحكمية التّحريميّة.

ثم إلى جوار هذا الفريق فريق آخر يتمثل بالأخباريين فهم يعتقدون بأصل الاشتغال، إذ يجب العمل بالاحتياط. أمّا الأصوليّون، فيعتقدون بأصل البراءة نظراً لما في الشرع من أدلّة.

هناك مسألة أخرى تتمثّل بالرجوع إلى عُرف العقلاء أو ـ لنقل ـ إلى فهم العرف. بيد أنّ الرجوع إلى عرف العقلاء مهمّ جدّاً. فليس الأمر أن يتدخّل الشارع في كلّ شيء، هوبلا ريب يتدخّل في أمور، ولكن في الأمور التي لا يتدخّل بها، فإنّ الإنسان حرّ، بل ثمّة من يعتقد أنّ عدم ردع الشارع كاف للورود فيها (المساحات الحرّة)، في حين يعتقد آخرون بلزوم الإمضاء، إمضاء الشّرع.

تبقى مسألة فهم العُرف؛ فهم العُرف بالنسبة إلى «اللغة»، اللغة في أدلّة الأحكام وفي موضوعاتها، وأيضاً في قيود الأحكام وشروطها. إذا كان العُرف عامّاً ينقاد إلى معنى، فعلى أيِ شيء نحمله؟ من الواضح أنّه يحمل على فهم العُرف، إذ من البديهيّ أنّ هذه الأدلّة ألقيت إلى العُرف، فالشارع خَاطَب العُرف بكلام: الشراب المسكر حرام، والشيء الكذائيّ حلال، والآن علينا أن نعود إلى العُرف لنرى ما الذي يفهمه من الشراب؟ وماذا يفهم من الموضوعات الأخرى كالبيع مثلاً؟

المسألة المهمّة الأخيرة في هذا المضمار، هي مسألة نوع الفهم العُرفيّ، فهل الملاك هوفهم العُرف والناس في زمان الشارع (التشريع) أم أنّ المناط هوالعرف في كلّ عصر؟

■ **في المَواطن التي يُرجِع فيها الشارع إلى العُرف، ويكون العُرف مختلفاً، هل تأتي الأحكام الشرعية مختلفة أيضاً تبعاً لاختلاف العُرف؟**

د. كُرَجي: ليس ثمَّ ما يدعوإلى الإرجاع، أمّا إذا تمّ الإرجاع إليه (إلى العُرف)، فنعم! ثمّ ما هووجه الحاجة لكي نتجشّم العناء، ونقول إنّهم (الفقهاء) فهموا ما كان عرفاً في زمن الشارع؟

■ **وما الضرورة في أن نقول إنّ هذه أمور شرعية بنحوجازم؟**

د. **كُرْجي**: يقول الشارع المقدّس: «أحلّ الله البيع»، وفي أيّ زمن تطلق هذه الكلمة، فالإطلاق يكون على نحوالحقيقة لا على نحوالمُسامَحة. نعم، يمكن أن يكون هناك فرق في الأزمان المختلفة. ففي عصر من العصور لم يكن يقال عن «السّرقَفَلية"(الخلو) أنّها تباع، أمّا اليوم، فيقال من دون أن يكون في الاستخدام تساهل أوتسامح، وقد قال الفقهاء باشتراط كون البيع واقعاً على عين؛ وذلك لأنهم جعلوا عُرف ذلك الزمان ملاكاً، أمّا إذا رفضنا ذلك، فإنّ المراد من «أحلّ الله البيع» هوما يعيّنه العُرف في كلّ زمان من «البيع».

■ **حسناً، الكلام ينطبق على «أحلّ» أيضاً، فالعُرف هوالذي أحلّ؟**

د. **كُرْجي**: إنّ كلّ الألفاظ التي تؤخذ في الأدلّة، محمولة على ما يفهمه العُرف منها.

(4)
سجال حول ثَبَات اللفظ وتغيّر المعنى

الشيخ شَبَسْتَري: أنا أعتقد أنّ المعاملات ليست تأسيسية، بيد أنّي أُريد أن أطرح سؤالاً هو: حين نقول إنّ «البيع» في «أحلّ الله البيع» يراد منه ما يفهمه العُرف في كلّ زمان، فإن هذا القول سيكون عُرضة لاعتراض الباحثين اللغويين، فهؤلاء يذهبون إلى أنّ اللغة هي أمر تأريخيّ، بمعنى أنّ اللغة تتّصل في داخل كلّ جماعة، وحضارة وعصر، بما ينطوي عليه ذلك العصر وتلك الحضارة والمجتمع. وحينئذ فإنّ «النسيج اللغويّ» لحضارة معيّنة لا يمكن أن يكون ناظراً إلى حضارة أُخرى.

فاللغات، ليست أمراً نستطيع أن نمدّد معانيها كما نقدر ونريد، وهذه المسألة التي يمكن أن نطلق عليها عنوان «الشبهة» لا ترد في هذا

المجال وحده، بل تمتدّ لتشمل التفاسير العرفانية والفلسفية لقسم من الآيات، حيث يعترض باحثواللغة بالاعتراض نفسه، فحين نقول مثلاً إنّ لليد في اللغة العربية معنى عاماً بحيث يشمل حتّى «اليد المَلَكُوتية» لله سبحانه، أوإنّ «القلم» يشمل في معناه اللوح المحفوظ أيضاً، فإنّ هذا الضرب من المعنى لا يتّسق مع محدودية اللغات وتأريخيّتها.

إذا رضينا بمفاد هذه الشبهة، فينبغي لنا أن نقبل بأنّ المراد من «أحلّ الله البيع» هوفقط ذلك القسم من البيع الذي كان في زمن نزول القرآن، ومن ثم فهولا يشمل مفاد البيع، وما يسمّى بيعاً في جميع العصور ومختلف المجتمعات.

الشيء نفسه يقال عن جملة «تجارة عن تراض» فالتجارة كانت تنطوي على مفهوم خاصّ بها في ذلك العصر، وإذا كان العالم المعاصر قد أفرز اليوم عشرة أنواع من التجارة، فإنّ هذه الأنواع هي أشياء أُخر لا تندرج تحت عنوان التجارة الذي ورد ذكره في القرآن الكريم.

كيف ندفع هذه الشبهة؟!

د. كُرْجي: أعتقد أنّ هذه الأدلّة ألقى بها الشارع إلى العُرف، وما يفهمه هذا العُرف منها، كما أعتقد أنّ العُرف لا يختصّ بزمان معيّن ولا يتحدّد به، فنحن الآن نتعامل مع «أحلّ الله البيع» كما كان يتعامل معها الفقهاء السابقون، حيث إنهم كانوا يستنبطون حِلِّية البيع من خلالها. الشيء نفسه بالنسبة لنا الآن، فما زال لهذا الدليل نفس الاعتبار والقيمة، بحيث نستنبط منه حكم البيع، ونبني على أساسه.

ثمّ أودّ أن أشير إلى نقطة ثانية مفادها أنّ المراد في مثل هذه العبارات والجُمل، هوعمل العُرف.

الشيخ شَبَسْتَري: يعني العُرف الذي كان في زمن النزول وفي عصر صدر الإسلام؟

د. كُرْجي: كلاّ، فليس المقصود ذلك من حيث الأصل، البيع يعني المعاملة، طبيعيّ هذا ما يكون ابتداءً، فالبيع هوالفعل الحقوقي الذي يمارسه العُرف، وأنا قبلته.

الشيخ شَبَسْتَري: فليس المراد إذاً هوالمعنى المطابقي لـ «أحلّ الله البيع»، أوتقول إنّ هناك معنى آخر قبل ذلك؟

د. كُرْجي: كلاّ، إنّما أريد أن أقول إنّ هذا شيء شبيه بشأن النزول، شبيه بالمورد، فالمورد لا يخصّص.

الشيخ شَبَسْتَري: ولكن هذا شيء آخر، دكتور.

- **الذي توفّر علم الأصول على بحثه أنّ الوضع عامّ، والموضوع له خاصّ، فهل الألفاظ التي وُضعت لروح المعاني جاءت على أساس خصوصيّة المورد أولمعنى عام؟**

الشيخ شَبَسْتَري: حسناً، ولكنهم لا يقبلون.

- **الذي يبدو أنّ العُرف لا يلاحظ أبداً خصوصية المورد مثل كلمة مصباح، ميزان وغيرها من الأمثلة، فرغم الاختلاف بين المعاني المرادة من هذه الكلمات، وبين المعاني التي كانت تستعمل فيها هذه الكلمات، إلا أنّ العُرف لا يستعملها في هذه الأيام على نحوالمجاز.**

الشيخ شَبَسْتَري: ليس النزاع في استخدام الألفاظ، فالألفاظ تستخدم، وإنّما المعاني هي التي تختلف من عصر لآخر.

د. كُرْجي: المعاني لا تختلف، وإنّما قيودها هي التي تختلف، فالقيود التي تؤخذ بنظر الاعتبار في العصور المختلفة، هي التي تختلف، أمّا الماهية (الجوهر أوالحقيقة) القانونية فلا تتغيّر.

الشيخ شَبَسْتَري: المسألة تكمن تماماً في هذا الجانب المائل في

عدم إمكانية استخدام مصطلح الماهية في البحوث اللغوية. فبحث الماهية وعوارضها هومن بحوث الفلسفة.

د. كُرْجي: لم أقصد الماهية المنطقية.

الشيخ شَبَسْتَري: أجل، إنّه بحث فلسفيّ (أنطولوجيّ). وحين أتحدّث لا أقصد المبنى، أي لا أريد أن أقول ما إذا كان هذا المبنى صحيحاً أم لا، وإنّما غاية ما أريد، هو أن ألفِت الانتباه إلى هذا المبنى بشكل دقيق. فهذا الذي يعرض هنا هو بحث فلسفيّ (أنطولوجيّ) وما شاكل ذلك، أمّا البحث اللغويّ فهوشيء يختلف تماماً.

د. كُرْجي: هذا صحيح في المجال الفلسفي.

الشيخ شَبَسْتَري: البحث اللغويّ يعني أنّ لفظ البيع على سبيل المثال، أو أيّ لفظ آخر، يمكن أن يبقى بين مجتمع معيّن لآلاف السنوات، بيد أنّه ينطوي في كلّ عصر على معنى خاصّ. فاللفظ المتداول هوهو، والمعنى الخاصّ المراد منه هوالذي يتغيّر، بمعنى أنهم يفهمون منه معنى مختلفاً. اللفظ إذاً باق، والاستخدامات هي التي تتغيّر.

لذلك، إذا حُمل حكم معيّن على معنى خاصّ كان يراد من اللفظ في بعض العصور، فلا يمكن لهذا الحكم أن يسري إلى معان أخرى.

د. كُرْجي: البيع عمل حقوقيّ، وهذا العمل الحقوقيّ ثابت لم يتغيّر.

الشيخ شَبَسْتَري: لماذا؟ لقد تغيّر واختلف.

د. كُرْجي: لم يتغيّر، فالبيع لم يتحوّل إلى إجارة، فالماهيّات ليست أموراً حقوقية.

الشيخ شَبَسْتَري: صحيح، لكن التغيّرات طرأت عليها في نفسها،

وإلاّ هل ترى الأنواع العشرة من التجارة (التي افترضنا أنّها سائدة اليوم) متشابهة لا فرق فيما بينها؟ أم هي تعبّر عن عشرة ضروب اعتبارية.

د. كُرْجي: «التجارة» تشمل كلّ شيء؛ أي هي عنوان جامع للأنواع العشرة.

الشيخ شَبَسْتَري: السؤال يكمن هنا بالذات، فلواستخدم مصطلح التجارة في أحد الأزمنة، وفهم منه نوع واحد من ضروب التجارة، بحيث نفترض أن الأنواع الأُخرى لم تكن قد عرفتها البشرية بعد، فعلى أيّ أساس يصحّ أن نقول إنّ هذا اللفظ جامع لجميع الأنواع، حتّى تلك التي لم تُكتشف بعد ولم تُعرف؟

د. كُرْجي: يتمّ ذلك بالمصداق الأوّليّ، فالمصداق الأوّليّ جامع.

الشيخ شَبَسْتَري: هذا هوالتجريد الفلسفي بعينه الذي نمارسه على اللغة، والآخرون يقولون لا وجود للتجريد الفلسفيّ في اللغة.

- **مرادنا من البحث في هذا الموضوع أنّ بحث أصالة الحظر وأصالة الإباحة والبحث اللغويّ، جاءت إلى بحوثنا في أصول الفقه من الفلسفات والعلوم الأخرى، ونفذت إليه بعنوان كونها مقدّمة للفقه؛ ومن الأصول كان لها تأثيرها الكامل على الفقه. هذا هومبتغانا من السؤال الأوّل، إذ أردنا أن نبيّن أن هناك بحثاً لغوياً نفذ إلى الفقه عبر علم الأصول. ففي مسألة: هل يدلّ الأمر على الفور أوعلى التراخي؟ وما هي مقدّمات الحكمة في باب الإطلاق؟ هذه جميعاً بحوث تدخل في إطار البحث المعرفيّ في اللغة نفذت إلى «علم الأصول»، ولمّا كان علم أصول الفقه بمثابة مقدّمة الفقه، فقد كان لها إذاً تأثيرها الكامل الذي تركته على الفقه.**

المسألة تعود في نهاية المطاف إلى المبنى الذي يلتزمه الفقيه في أصول الفقه، وإلى طبيعة الآراء التي يقبلها ويؤمن بها. كذلك الحال

بالنسبة إلى البحث الكلاميّ الذي يأتي في مجال أصالة الحظر وأصالة الإباحة.

د. **ناصر كاتوزْيان**: بالرغم من أنّ فروع العلوم في عصرنا الحاضر، قد اتّسعت وامتدّت على مساحة واسعة، واتّسمت بالتعقيد، بحيث لا يمكن لأيّ إنسان أن يستوعبها جميعاً، لكن مع ذلك لا ينبغي أن نستبعد ما للفلسفة والكلام من صلة بالفقه.

فالفلسفة مازالت ترمي بظلالها على جميع العلوم. ففي كل مرّة يعود الإنسان إلى معارفه ومعتقداته يراجعها في ضوء العقل، إنّما هويعود في الواقع إلى الفلسفة. ولكن غاية ما هناك أن دور الفلسفة لم يعد كما كان يعتقد الماضون، فقد اختلف كثيراً عن السابق، بحيث لم يعد ثمّة وجود لادعاء الإحاطة بجميع المعارف والعلوم، وإنّما عادت الفلسفة لتعبّر عن النظريات العامّة في كلّ فرع من فروع العلم والمعرفة، كما هي الحال في فلسفة العلوم، فلسفة التأريخ، فلسفة الأدب، فلسفة الرياضيات، وفلسفة القانون، ففي كلّ حقل من هذه الحقول ثمّة متخصّصون يرتبطون به.

ففلسفة الحقوق على سبيل المثال، هي حقل معرفيّ يشتغل على تحقيقه وإعداد مكوّناته إمّا حكماء ينصرفون إلى هذا الحقل (مثل فلسفة الحقوق عند هيغل وكانت) أويشتغل فيه حقوقيّون يضطلعون بالبحث حول مباني الحقوق وهدفها وتعريفها وماهيّتها.

وما هو سائد الآن هو القسم الثاني، إذ هناك في كلّ حقل من حقول العلم، علماء لهم ذوق فلسفيّ، ينصرفون للعمل على فلسفة العلم الذي يختصّون به.

من هذا المنطلق نجد أنّ هناك فراغاً في حقل المعارف الإسلامية الجديدة يشير إلى غياب الفلسفة التي تضطلع بالتنظير للحقوق الإسلامية

أوالفقه بشكل خاصّ، وحين نعود لتأمّل الموضوع نجد أنّ مباني ومكوّنات هذا الحقل موزّعة الآن في ثنايا الفلسفة، والكلام، وأصول الفقه، وهي بحاجة إلى أساتذة مبدعين لينهضوا بمهمّة التأليف والجمع لتلك المباحث المتفرّقة الموروثة من السَّلف الصالح.

ممّا يدخل في مضمار فلسفة الفقه من مسائل، هي قضايا من قبيل البحث حول الحُسن والقُبح العقليّين والشّرعيّين، مفهوم الإجماع ومكانته، العلاقة بين السنّة والقرآن، مكانة الاستحسان والمصالح المرسلة في الاستنباط، العلاقة بين الفقه والعدالة والأخلاق، دور العرف في التكوين الشرعيّ، مبنى الإلزام في الأحكام الشرعية (سواء تعلّق بالأوامر والنواهي الإلهية أو تلك التي تصدر من الحكومة)، معنى الولاية ومجالها (سواء كانت ولاية النبي والإمام أم ولاية الفقيه)، عِلَل الأحكام وحكمها والجواب عن مسألة ما إذا كانت الأحكام تدور مدار العلّة أم لا؟ كما أنّ هناك عشرات المسائل الأخرى المشابهة التي يمكن أن تكون مع منطق الفقيه وأدواته حقل فلسفة الفقه، أوفلسفة النظام الحقوقيّ الإسلاميّ.

ووجود مثل هذا التخصّص الذي يتّصل بهذه المباحث من الفلسفة والكلام ممّا له ارتباط بالفقه وأسلوب استنباط الأحكام، أوله في الحقيقة صلة بالنظرية العامّة لنظام الحقوق الإسلامية، هومن الأمور الضرورية للفقيه، كما أنّه من الضرورات للاجتهاد. أمّا بحوث من قبيلِ قِدَم القرآن وحدوثه، معنى اللوح المحفوظ ومراتب العقل، كيفيّة نزول الوحي، أوصاف الباري وارتباطها بذات واجب الوجود، أصالة الوجود والماهية، فلا تعدّ ضرورية للاجتهاد. بيدَ أنّ ما يؤسف له ويبعث على الأسى أنّ الإنسان الذي لا يملك عمراً كافياً للمرور مرّة واحدة على الكتب التي ترتبط باختصاصه ومجال عمله يتحوّل إلى فقيه يحاول أن يعكس في شخصيّته الجمع بين المعقول والمنقول معاً، فيقع ضحية التشتّت في

الفكر ويغفل في نهاية المطاف عن المسائل الأصلية ذات الصلة بعمله الأساس.

الذي يبدوفي هذا المضمار أنّ بمقدور علم اجتماع الحقوق أن يكون الوسيلة المناسبة وهمزة الوصل في إيجاد الارتباط بين الحوزة والمدرسة، وبين المجتمع بحيث يدخل هذا الاختصاص ليكون في موقع المعاون الفكريّ للفقهاء ويحلّ بديلاً عن الفلسفة المحضة.

كما أنّ علم الحقوق (ما هوأشمل من القانون) بمعناه الجديد يتقدّم على كثير من المقدّمات التقليدية للاجتهاد، لأنّ على الفقيه في إطار الحكومة الإسلامية أن ينتبه إلى الانعكاسات الاجتماعية لأحكامه التي يستنبطها، ويكون على بيّنة من كيفيّة تنفيذ الحكم المستنبط والموانع والعقبات التي تحول دون ذلك.

(5)
تأثيرات الزمان والمكان

- **هل هناك تأثير للزمان والمكان في الاجتهاد الفقهيّ؟ وما هي طبيعة تأثيرهما في تغيّر الأحكام أوتكاملها؟ وهل تستوجب معرفة الزمان والمكان معرفة الموضوعات المستحدَثة؟**

السيّد مرعشي: ليس ثمّة شكّ في أنّ على كلّ مجتهد أن يكون مطّلعاً على مقتضيات الزمان واعياً لها. فوظيفة المجتهد لا تقتصر على البحث في المنابع الفقهية سنداً ودلالة فقط، بل يجب عليه أن يتحلّى برؤية بحيث يميّز في الحكم الصادر بين أن يكون قد صدر طبقاً لمقتضيات الزمان في عصر النّص، أم أنّه حكم كلّي وعامّ. فقد يكون الأمر كذلك في مسألة تعلّق الدية بالعاقلة أوفي الدّيّات الستّ مثلاً، بمعنى أنّها أحكام تختصّ بزمان الصدور، من دون أن يكون ثمّة موضوعية لأيّ منها. كما أن ليس هناك شكّ في أنّ الاطّلاع على مسائل

العصر ووعيها ومعرفة الموضوعات المستحدثَة، هي أمور ضرورية للمجتهدين، وإلاّ إذا لم يطّلع المجتهدون عليها ولم تكن لهم معرفة بها، فكيف يكون بمقدورهم أن يبيّنوا أحكامها ويستنبطوها؟

السيد الحائري: نبدأ الحديث هنا عن مدرسة المرحوم النائينيّ، فالنائينيّ كان يعتقد أنّ أمامنا في مثل «آتوا الزكاة» ثلاثة أمور، هي: الوجوب وهوالحكم، والإيتاء وهومتعلّق الحكم، والزّكاة وهي الموضوع أومتعلّق المتعلّق، إذ يتعلّق الإيتاء به. وهنا ثَمَّ فرق بين الموضوع والمتعلّق.

المقصود من الموضوع بحسب المصطلح الأصوليّ، هوالشيء المفروض الوجود، أي الذي يفترض في المرتبة السابقة، ثمّ يأتي الحكم بعده، وذلك خلافاً للمتعلّق الذي لا يفترض مفروض الوجود. فالمتعلّق يوجد بوساطة الأمر أي هوالشيء، الذي نؤمر نحن بالعمل به أوبتركه. أمّا الموضوع فليس كذلك، بحيث نوجده نحن؛ الموضوع موجود على أساس هذا المبنى، فعلينا أن ننظر أين يمكن أن يكون للزمان دخل في هذه الأمور الثلاثة. فهل يؤثّر الزمان في الموضوع بحيث يبدله، ممّا يستدعي تبدّل الحكم (بمعنى أنّ الموضوع الجديد يحتاج إلى حكم جديد، لا بمعنى تغيّر الحكم الإلهيّ الكليّ) أم أنّ الزمان والمكان يستبدلان المتعلّق؟ لأنّ من الطبيعيّ أنّ تغيّر المتعلّق يستدعي تلقائياً تبدّل الحكم شئنا أم أبينا. أم المقصود أنّ الأحكام تتبدّل بتغيّر المكان والزمان من دون أن نأخذ بنظر الاعتبار الموضوع والمتعلّق؟ علينا أن نتأمّل المسألة، لننظر أيّ أمر من هذه الأمور الثلاثة يطاله التغيير والتبديل.

في الحالة الأولى عندما يقوم المكان والزمان بتغيير الموضوع، فمن الطبيعيّ أن يتبدّل الحكم تبعاً لذلك. ففي عصر من العصور لم يكن ممكناً مواجهة الحكومات المنحرفة، ففي مثل هذه الحالة نجد أنّ الأئمّة (عليهم السلام) أكّدوا بشكل كبير على وجوب التقيّة. أمّا لوتغيّرت

الشروط الزمانية، بحيث توفّرت الأرضية المناسبة لمواجهة الحكومة المنحرفة، فإنّ ذلك يستدعي ظهور حكم جديد، وذلك تبعاً للتغيّر الذي طرأ على الموضوع، إذ يوضع حكم التقية جانباً، ويترك مكانه لحكم الجهاد والمواجهة.

في هذه الحالة لم يتغيّر الحكم الإلهيّ، بل تبدّل الحكم تبعاً لتبدّل الموضوع، ولا أحد يناقش في هذا البعد.

أمّا في القسم الثاني، فيمكن لمتعلّق الحكم أن يتغيّر بمرور الزمان أوبتأثير تغيير المكان، وحينئذ يتغيّر الحكم تبعاً لتغيّر المتعلّق، من دون أن يكون تغيير المتعلّق قد جاء تبعاً لتغيّر الموضوع.

مثال ذلك القول: احترم الوالدين، فربما يختلف متعلّق الحكم (الاحترام) تبعاً للزمان والمكان، إذ يمكن أن يكون الاحترام في صدر الإسلام بنحومعيّن، وفي عصرنا الراهن بنحوآخر.

كما يمكن أن نشير للحالة بمثال يدلّ عليها من خلال ما جاء في الرواية التي تقول: «اتّقوا النار ولوبشقّ تمرة». بمعنى أنّ الإنسان إذا أفطر صائماً في شهر رمضان ولوبشقّ تمرة، فإنّ ذلك يكون له نجاة من النار، فهنا توهّم بعض المتديّنين أنّ الرواية تنطوي على العموم، بحيث إنّ أيّ إنسان يبادر إلى إفطار صائم في المسجد، أوفي الشارع بشقّ تمرة، يكون قد تمثّل حالة «اتّقوا النار» وصار مصداقاً لها، في حين ليس الأمر كذلك، إنّما ترتبط الرواية بحال الصائم إذا كان فقيراً، بحيث ينقذه شقّ التمرة من الجوع.

نأتي الآن إلى القسم الثالث الذي نقول فيه: إنّ الحكم يتبدّل مباشرة من دون تبدّل المتعلّق والموضوع. هذا أمر لا يكون بنظرنا، إلاّ إذا قلنا إنّ فهم الفقيه يزداد بمرور الزمان ويتّجه إلى نقاط أكثر، بحيث يرتاد هذا

الفقيه آفاقاً أخرى لم يكن السابقون قد انتبهوا إليها. ففي حالة كهذه يمكن أن يتبدّل الحكم أوالفتوى.

هذا ما حصل على سبيل المثال في مسألة ماء البئر، إذ كان يُحكم بنجاسته إلى ما قبل عصر العلاّمة الحلّي، لكن منذ عصر العلاّمة الحلّي فما بعد تبدّل إلى الطهارة مع حفظ (ثبات) الموضوع والمتعلّق.

ثَمّ مثال آخر: يمكن أن نأخذه من الموقف من الخمس، فقد كان بعضهم يفتي بوجوب دفنه، ثمّ تحول الأمر إلى استنكار هذا القول واستبدلوه بآخر يقول بوجوب صرفه بدلاً من دفنه.

ما نريد أن نخلص إليه، أنّ تبدّل الحكم إذا حُمل على هذا المعنى فهذا حمل صحيح. فلوافترضنا أنّ الفقهاء هم بمنزلة الشخص الواحد، فإنّ هذا الشخص ينتبه إلى نقاط أكثر كلّما تقدم به العمر أكثر، وعندئذ يمكن أن تتبدّل الفتاوى والأحكام. لكن إذا كان المقصود من المسألة المثارة للنقاش، أنّ الزمان والمكان يغيّران الكبرى الكلّية للحكم، فهذا أمر غير صحيح، وهويخالف الرواية التي تقول: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة». فتغيير الكبرى الكلّية للحكم، يتوقّف على مجيء نبيّ ونسخه لها!

■ **يمكن أن نقول: إنّ ما نعنيه هوالقسم الثالث بحيث يتغيّر فهم الفقيه من الآية والرواية تبعاً لأوضاع الزمان والمكان، وذلك كما في حكم حرمة تشبّه المسلم بالكافر، إذا تغيّر هذا التشبّه بمرور الزمان؟**

السيّد الحائري: كلاّ، ما ذكر في السؤال يدخل في القسم الأوّل، أوفي القسم الثاني، حيث يكون التشبّه متعلّقاً للحكم. الزّمان والمكان لا يغيّران من فهم الفقيه، إلاّ في الحالة التي أشرت إليها، من أنّ طول واستمرار واستدامة خط المرجعية يؤدّي إلى تكامل فهم الفقهاء، أمّا إذا قلنا إنّ الزمان والمكان يغيّران الفهم، فإنّ ما يكون حجّة هوالفهم الذي

كان سائداً في عصر الإمام، لا الفهم السائد في زماننا. أمّا ما يتعلّق بمثال التشبّه بالكفّار، فهومصداق لتبدّل الموضوع، حيث لا تندرج المسألة بعد ذلك ـ بتغيّر الموضوع ـ في باب التشبّه بالكفّار، إذ غدا ارتداء اللباس في العُرف السائد في العالم على شكل واحد، ومن ثمّ لا معنى للتشبّه. ويمكن أيضاً أن ننظر إلى المسألة من زاوية أخرى، إذ تقود دقّة العلماء المتأخّرين إلى أنّ دليل العلماء المتقدّمين كان يتمثّل برواية ضعيفة عملوا بها، وقد سلم بها من سلم انطلاقاً من القول بأنّ عمل الأصحاب جابر للسّند، في حين يمكن للفقهاء المتأخّرين أن لا يلتزموا بهذه القاعدة، وبالتالي يرون أن الرواية الضعيفة لا تنهض دليلاً كافياً على حرمة التشبّه، فيتغيّر الحكم على هذا الأساس، وهذا مدخل يختلف عن القول بأنّ الزمان والمكان يفضيان إلى تغيير الحكم.

د. كُرْجي: تنطوي الأحكام الفقهية على أقسام كثيرة، وما هوموجود في الكتب الفقهية، خاصّة كتب الفقه الشيعيّ، هوفقط أقسام محدودة. أصول هذه الأقسام هي: الأحكام التكليفيّة العبادية وغير العبادية، أحكام الأحوال الشخصية، الأحكام الوضعية الخصوصية، العقود والإيقاعات والأحكام العامّة (الأحكام الحكومية التي تمارسها الدولة). لا تأثير للمكان على العبادات، في حين يكون لهما تأثيرهما الكبير على بقيّة الأحكام، لاسيّما الأحكام العامّة، التي يكون المجتمع موضوعاً لها. ما نجده في الكتب الفقهية أنّها لم تبحث في هذه الأحكام، وإنّما تناولها الحقوقيّون فقط بالبحث، وذلك من قبيل: الحقوق المدنية، الحقوق الجزائية العامة والخاصّة، حقوق التجارة، النقل، الضمان، الضرائب، القوانين الدولية العامّة والخاصّة، القوانين التي تنظم الحقوق البحرية، كما هناك أقسام أخرى (الحقوق هنا أشمل من القانون). فهذه الحقول جميعاً تشهد دون ريب تأثيراً كبيراً للزمان والمكان فيها.

وما يجب على الفقهاء هوأن يدخلوا هذه الأبواب جميعاً إلى الفقه، ويستنبطوا أحكامها وفق النهج الفقهي الصحيح. بيد أنّ الذي يؤسى له أنّ الفقهاء لم يشرعوا بهذه المهمّة حتى الآن.

أجل، إنّ الكتاب والسنّة يشتملان على كلّيات الأحكام العامّة، بيد أنّ الأساس الذي تقوم عليه هومصالح ومفاسد المجتمع، ومن الطبيعي أنّ أكثر العوامل تأثيراً في هذه المصالح والمفاسد هما الزمان والمكان. كذلك الحال في بقيّة الأحكام الأخرى، خاصّة العقود والإيقاعات.

صحيح أنّ هذا الضرب من الأحكام مُمْضى، أي هومن الأحكام الإمضائية من قبل الشارع، ولكن لا يصحّ أبداً أن يقال: إنّ الشارع أمضى فقط مقرّرات زمانه فحسب؛ أي أمضى العُرف الجاهليّ وحده، بل هوأمضى أحكام العُرف في جميع الأزمنة. فالشارع المقدّس أمضى صحّة جميع العقود بموجب الآية الشريفة: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِۚ﴾ ولم يقتصر إمضاؤه على العقود المتعارفة في زمن النصّ وعصر التشريع.

الشيخ شَبَسْتَري: ينبغي أن نحدج =د بشكل دقيق ما نعنيه من القول: هل للزمان والمكان دور في الاجتهاد أم لا؟ فماذا نعني بمقولة أنّ للزمان والمكان دخلاً في الاجتهاد؟ هل المقصود من الزمان والمكان مجموعة التحوّلات التي تطرأ على الحياة البشرية خلال الزمان والمكان، أم المراد أنّ للزمان والمكان تأثيراً مباشراً على الاجتهاد. إذا ما أراد الفقيه أن يتحدّث بهذا المنطق وهويعتقد أنّ للتحوّلات المختلفة التي تطرأ على الحياة البشرية دخلاً في الأحكام، فمعنى ذلك أنّ هناك «حقيقة» جديدة اسمها «التحوّلات البشرية المختلفة» يجب أن يأخذها بنظر الاعتبار إلى جوار الكتاب. حينئذ ليس من الصحيح أن نقول إنّ الفقيه ينظر في عملية الاستنباط، إلى الكتاب والسنّة فقط، وإنّما برزت أمامه «حقيقة» (ظاهرة) أخرى لها دخالتها في الاستنباط.

إذا أراد الفقيه أن يأخذ بنظر الاعتبار مسألة التحوّلات الاجتماعية، فعليه إذاً، أن يحدّد لنفسه معنى واضحاً للتحوّلات الاجتماعية وللحضارة بشكل عامّ. فما هوالمراد من التحوّلات الاجتماعية، ومن الحضارة؟ وماذا يقبل منهما وماذا يرفض؟

كنّا شهوداً على ما كتبه الإمام الخمينيّ (رحمه الله) في رسالة جوابية بعث بها إلى أحد السادة العلماء في قمّ، حيث كتب له: «وفق الرأي الذي تؤمن به يجب أن ترفض الحضارة الجديدة، في حال أنّنا يجب أن نقبل هذه الحضارة الجديدة». لقد استخدم الإمام مصطلح «الحضارة الجديدة»، والآن نسأل: ماذا يعني قبول الحضارة أوالتقدّم الحضاريّ الجديد؟

يترافق التقدّم الحضاريّ الجديد مع سيل من التحوّلات الحياتية في معيشة البشر، وإن كان الجزء الذي نلمسه منه ونتعاطى معه بشكل مباشر هوالمسائل المادّية والمعيشيّة من هذا التقدّم.

وليس الأمر كما يقال من أنّ التقدّم الحضاريّ الجديد افترق فقط عن السابق بأدوات المعاش والوسائل الحياتية، كما كان الشهيد مطهّريّ يصرّ على هذا الرأي في بحثه «الإسلام ومقتضيات الزمان» إذ كان يذهب إلى أنّ التحوّلات التي لا يستطيع الإنسان تجنّبها ورفضها، هي فقط ما يطرأ على الحياة الإنسانية من تغيّر في وسائل المعاش. فإذا أراد الإنسان مثلاً أن يحمل مفهوماً صحيحاً عن التنمية الاقتصادية أومفهوماً صحيحاً عن الحياة الاجتماعية لمجتمع ما في إطار دستور مدوّن ـ وهاتان الظاهرتان كلتاهما من الإفرازات الأساسية للتطوّر الحضاريّ الجديد ـ فلا يسعه أبداً أن يفكر في وسائل المعاش المادّية وحدها. والسبب أنّ التنمية الاقتصادية، أوالعيش في إطار دستور مدوّن، يرافقهما منظومة قيمية خاصّة؛ كما يرافقهما أيضاً طراز خاصّ من الحياة الفردية والاجتماعية.

لذلك كلّه، لا ينبغي أن نمرّ على هذه المسائل ببساطة، ونكتفي بالقول بأنّ معرفة الزمان والمكان ووعيهما، يعني فقط معرفة الموضوعات المستحدثة في المعنى الذي يقتصر على الوسائل الحياتية المادّية وحدها. كلاّ، إنّما نرى أنّ آثار ودور الزمان والمكان أعمق، وأوسع من حدود هذا الكلام، ومن ثَمّ، فإنّ الاجتهاد الذي يمارس في إطار مقولتي الزمان والمكان له صلة مباشرة بقبول أورفض الكثير من القيم الأخلاقية والثقافية. طبيعيّ أن قبول هذه القيم أورفضها هوفرع، ونتيجة لوعي وإدراك ومعرفة تلك القيم وتلك الثقافة.

ومن الطبيعيّ أن يكون ثَمّة أسلوب واجب الاتّباع في عملية التعرّف، والوعي، والإدراك. إنّ القضية التي تعبّر عن نفسها في مضمون السؤال التالي: وفق أي أسلوب نريد أن ندرك، ونعي، ونتعرّف على تلك القيم وتلك الثقافة؟ هي مسألة في غاية الأهمّية؛ فهل نريد أن نمارس التعرّف والوعي والإدراك بأسلوبنا الفلسفيّ القديم أوبالأساليب الجديدة، وماذا نختار من هذه المناهج الجديدة؟ ولماذا؟

لوعُدنا مثلاً إلى أسلوب القدماء لرأينا أنّ تصوّرهم للمجتمع يقوم على أساس ما يلي: هم يفترضون أنّ المجتمع كجسم الإنسان، تتمثّل سلامته وتوازنه في وضع كلّ إنسان في المجتمع أوقوّة من القوى الاجتماعية في مكانها الطبيعيّ. على هذا الأساس يكون العدل في هذا الإدراك هو«وضع كلّ شيء في موضعه». والسؤال: هل نريد أن نتعرّف على القيم التي تتّصل بالحياة الاجتماعية على أساس هذا التصوّر للمجتمع والعدل الاجتماعي، أم نريد أن نفعل ذلك على أساس فلسفة القيم في علم الاجتماع، أوفلسفة السياسة، أوفلسفة الأخلاق؟ وهذا مجرّد مثال واحد.

ما نريد أن نخلص إليه، أنّه لا يسع الفقيه اليوم أن يكتفي بالتعامل مع الظواهر السطحية الملموسة والمادية من التقدّم الحضاريّ الجديد،

ثمّ يقرّر على أساس هذه الكيفية في التعامل، ما يقبله وما يرفضه من التمدّن الجديد. وكذا يقال في عناوين تطرح في المجال الفقهيّ، فحينما يطرح في المجال الفقهي قضايا من قبيل لزوم مراعاة المصلحة، والعسر والحرج وما شابهها، فإنّها جميعاً تنصرف إلى التحوّلات الحياتية، ولا يمكن قصر هذه العناوين على السطح الملموس الظاهر من الحياة المعاصرة. فالضرورة والمصلحة يجدان معناهما دائماً من خلال مقصد معيّن. على ضوء ذلك يتعيّن أن نلاحظ في المرتبة الأولى طبيعة المقصد الذي يؤمن به الفقيه، لكي يقول على أساسها وفي المرتبة الثانية: إنّ هذه المسألة ضرورة أم أنها تعبّر عن المصلحة؟

(6)
دوائر تأثير المكان والزمان

د. **كاتوزْيان**: للزمان والمكان تأثير على الاجتهاد الفقهيّ والأحكام القابلة للتنفيذ، من جهات مختلفة، من دون أن يكون ذلك التأثير متعارضاً مع إثبات الأحكام الإلهية.

لا أظنّ أنّنا نستطيع في هذا الجواب القصير المُجْمَل، أن نعرض لجميع العوامل المؤثرة في الاجتهاد، إنّما نشير إلى بعض العوامل من باب المثال، من خلال النقاط التالية:

1 ـ تحوّل القيم الأخلاقية: أبرز علامة تشهد على هذا التحوّل هي مسألة العبيد؛ إذ تكفينا في هذا المضمار نظرة عامة إلى تاريخ الفقه والأحكام المتعلّقة بالعبيد والإماء في الكتب الفقهية، لكي نلحظ فيها انخفاض الاهتمام بهذا الباب تدريجياً، حتّى إذا ما أُلغي نظام العبيد، ترى أنّ الكتب الفقهية لا تتحدّث عن الموضوع إلاّ لماماً.

طبيعيّ أنّ هناك من يذهب في تفسير هذا التحوّل وعدم اهتمام الفقه بالعبيد على أساس القول بانتفاء الموضوع، في حين أنّ السبب

الحقيقي يتمثّل بالتحوّل الذي طرأ على القيم الأخلاقية، فلوقتل كافرٌ في المجتمع الإسلامي مسلماً، فهل يحقّ لورثة القتيل المسلم، أن يسترقّوا الكافر ويتّخذوه عبداً؟ هل سألنا أنفسنا عن طبيعة المانع الذي يحول دون الاستفادة من حقّ التملّك الشرعيّ هذا؟

في مرحلة أدنى ممّا يعكسه المثال المشار إليه آنفاً ينبغي أن نتحدّث عن طبيعة العلاقة بين المرأة والز،وج، وما طرأ على ذلك من تحوّلات طوال تاريخ الفقه. الأسئلة المثارة هنا هي: هل يعكس ما يحكم مجتمعاتنا الحاضرة وما يسودها الآن، ما قاله الفقهاء وما بلوروه من أحكام؟ إذا كان هناك من يشكّ، فلا بأس أن نلجأ إلى التحكيم لنرى. فهل من الواجب على الرجل الذي يريد أن يطلّق زوجته، أن يعود إلى الحاكم ويخضع للتحكيم؟ وهل يصدق الشقّاق (النفرة أوالاختلاف بين الجانبين) على الرجل الذي يريد أن يطلّق زوجته؟ ثمّ هل يعدّ العسر وحرج المرأة، القاعدة العامّة لجواز طلاق المرأة؟ وهل يقبل الجميع فتوى المرحوم السيّد محمد كاظم الطباطبائي حول عسر المرأة وحرجها إذا غاب عنها زوجها وخيف عليها من الوقوع في الحرام؟ هل تستطيع المرأة أن تتقاضى الأجر من زوجها؟ ثمّ كثير من الأسئلة غير ذلك. دعونا نقترب من المسألة أكثر لنسأل: هل ينطوي مفهوم المعاشرة بالمعروف ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾ في مجتمعنا المعاصر على معناه السابق نفسه الذي كان عليه؟ وهل يتساوى بين حياة القرية وحياة المدينة؟ وهل ترون أنّه يمكن لزوج ثريّ أن يتزوّج في مجتمعنا المعاصر من فتاة متعلّمة لكنّها فقيرة، ثمّ يعاملها في النفقة على ضوء منحدرها العائليّ بحيث يعيّن لها نفقة تتناسب مع المستوى المعيشيّ لعائلتها الفقيرة، من دون أن يأخذ بنظر الاعتبار شؤون العائلة الجديدة؟

وهل يصحّ بنظركم أنّ هذه الزوجة المحتاجة لا تستطيع أن تأخذ من زوجها نفقة الدواء والسفر واللوازم الصحّية، وأنّ عليها فقط أن تكتفي بالمسكن والطعام واللباس وتقنع بها؟ ثمّ هل تنطوي قيمومة الرجل ورئاسته للأسرة ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ على معنى امتثال التكليف وحفظ الأمانة (كما هوفي قيادة الجماعة) أم يعبّر هذا الموقع عن نزعة التسلّط وإشباع نزعات الرضا والميول الشخصية لدى الزوج؟ علينا إذن أن نقبل في ضوء هذه الأسئلة وما تمليه من معطيات، أنّ التحوّل الهادئ في القيم الأخلاقية أعاد ترسيم الحدود المألوفة والمتوارثة، واقتضى بروز اجتهادات فقهية جديدة.

2 ـ العوامل الجغرافية والمكانية: لقد أبرز عدم اتساق سنّ البلوغ الشرعيّ عند البنات مع الواقع الطبيعيّ والاجتماعيّ المعاش في عصرنا الحاضر ميلاً للقول أن سنّ التكليف إنما هوأحد العوامل الكاشفة عن البلوغ، وليس موضوعاً كاملاً. ومشكلة عدم اتّساق الحكم الشرعيّ مع المحيط الجغرافي تتأكّد أكثر في المناطق الباردة. ففي السويد مثلاً لا تبلغ الفتاة جسمياً إلاّ بعد سنّ العشرين، فكيف يصحّ الادّعاء بأنّ الفتاة تبلغ في سنّ التاسعة (أوأقلّ) وتكون مستعدّة للزواج؟

3 ـ تغيّر العلوم والتقدّم التكنولوجي: نصّ الفقه على أن البرص والقرن عند المرأة من أسباب فسخ النكاح، والسبب الذي يذكر لذلك هو أنّهما صعبا العلاج، ويمنعان من الرغبة في المعاشرة أو يقلّلان منها، كذلك يقال بالنسبة للعنَنَ أو العجز الجنسيّ الذي يُصاب به الزوج. والآن لنفترض أنّ علم الطب استطاع أن يعالج هذه الأمراض بالدواء أوبالجراحة البسيطة خلال عدّة أيّام، فهل تبقى بعد ذلك أسبابٌ لفسخ النّكاح؟ إذا كان جوابكم بالإيجاب، فكيف

تجيبون إذاً على هذا السؤال: هل العائلة الإسلامية هي بهذه السهولة بحيث يفرط بها لسبب هوبمثابة إصابة الإنسان بنزلة البرد؟

4 ـ تغيّر الاحتياجات والضرورات: ليست قليلة هي الأحكام التي أدرجت في الفقه استجابة لحاجات الناس الملحّة أوجاءت جرياً على الأعراف السائدة في زمان سابق. وفي عصرنا الحاضر تفرض بعض الضرورات إيجاد تحوّلات في القواعد الحاكمة على بعض الجماعات الاجتماعية التي تعيش حالة العجز أمام المستطيعين والأقوياء، وأهم جماعتين تبرزان على هذا الصعيد هما العمّال والأجراء، ففي حال العمّال من الطبيعي أن لا تستطيع بعض القواعد المتّصلة بباب إجارة الأشخاص أن تنهض بالعدالة المطلوبة في طبيعة علاقة الأجير بصاحب العمل، وبذلك يضطرّ قانون العمل أن يخرج عن بعض الأصول تأميناً للعدالة المطلوبة. وفي العلاقة بين المستأجر والمؤجّر اضطرّ مجلس الشّورى الإسلاميّ (في إيران) للتوسّل بقاعدة «العُسر والحَرَج» للوقوف بوجه الحالات غير العادلة التي تتبدّى في تخلية المنازل.

لقد بلغت ضغوطات الضرورات والاحتياجات شأواً بحيث لم تقتصر فقط على استبدال الأحكام الثانوية وتبدّلها، بل أصبح لها تأثيرها في استنباط الأحكام الطبيعية الأوّلية في الشّرع. والطريقة الأفضل لرؤية الأثر القويّ النافذ وما تتحلّى به هذه الضغوطات من قوّة تتمثّل بذكر بعض الأمثلة.

أ ـ يعتبر عقد التأمين من أبرز العقود التي وجدت طريقها إلى الفقه الإسلاميّ؛ ذلك أنّ الفقهاء يحكمون ببطلان المُعاوَضة التي لا يعلم أحد عِوضَيها، لأجل الغَرَر المنهيّ عنه «نهى النبيّ عن الغَرَر». ومع ذلك، فقد مال عدد من الفقهاء إلى تصحيح عقد التأمين رغم ما يترتب عليه من غَرَر لعدم معلومية أحد العوضين.

ب ـ حين نترك موضوع عقد الضمان وما طرأ عليه من تغيير في الدائرة الفقهية بتأثير تبدّل الاحتياجات وبروز ضرورات جديدة، نصل إلى مثال بارز آخر يتمثّل بعقد مبادلة البضاعة بالبضاعة. نبدأ أوّلاً ببيع ثمرة العمل بالمؤجّل، فقد حرم هذا الضرب من البيع في زمن كان الحكم فيه قانوناً لتنفيذ العدالة، والحيلولة دون الظّلم الذي يطال العامل الكادح من قبل المتموّل الظالم، فقد كان صاحب رأس المال يستفيد من ضعف الفلاح، وعدم وجود ملجأ يلجأ إليه، وينتهز هذه الحالة بشكل سلبيّ، فقد كان يشتري حنطة المزرعة بثمن بخس وبالمؤجّل، وكان الزارع يرضى بهذه المعاملة، لأنّها توفّر له ضماناً مستقبلياً لمحصوله.

أمّا اليوم، فقد برزت مصالح أهمّ أخذت تدفع للقبول بمثل هذا الضرب من التعامل، بل تجعله ضرورياً لا يمكن تجنّبه منه. فنحن اليوم نبيع نفطنا بهذه الطريقة، ونؤمّن جميع ما نحتاج إليه من بضائع وسلع عن طريق بيع السلعة بالسلعة. فهل نجرؤ على أن نحكم ببطلان جميع هذه المعاملات؟ وإذا فهم الأجانب أنّ مثل هذه المعاملة باطلة في فقهنا الحقوقي، فهل يكونون على استعداد بعد ذلك للتعامل مع الحكومة الإسلامية؟

ربّما لم تدخل هذه المسألة إلى الحوزة بعد، بيدَ أنّها ستطرح وستشقّ طريقها إليها إن عاجلاً أم آجلاً، تماماً كما هي مطروحة اليوم بين الحقوقيّين، وقد اختلفت حولها الآراء.

في كلّ الأحوال، فإنّ إعادة النّظر بمباني الاستنباط يمكن أن ينتهي إلى نتيجة معقولة تتمثّل بالشكّ بالإجماع المدّعى حولها، فما نهت عنه الأخبار صراحة هو«بيع الدين بالدين» (يراجع الحدائق، ج20، ص15، 18؛ مفتاح الكرامة، ج4، ص424). كما أنّ التردّد موجود في مفاد أخبار «لا يباع الدّين بالدّين»؛ إذ

هل المقصود هوبيع الدين قبل العقد، أوأن يشمل النّهي الدين المترتّب على العقد؟ إنّ القدر المتيقّن في الإجابة هوالاحتمال الأوّل، يعني ما يقال له ديناً قبل العقد (مفتاح الكرامة، ج6، ص29، وكذلك جامع الشّتات، ص144).

ليس لدينا متّسع من الوقت لتفصيل المسألة أكثر، لكن الحدّ الأدنى الذي يجب أن نقبل به، هوأنّ إعادة النّظر التي تمّت في الاستنباط والاجتهاد، نشأت من الضرورات والاحتياجات. (لمزيد من التفاصيل يراجع: القواعد العامة للعقود، ج2، الرقم415).

5 ـ تغيير البنية الاقتصادية: في الوقت الذي تستطيع فيه المعامل الصغيرة أن تؤمّن حاجات المجتمع برساميل صغيرة، فإنّ صاحب العمل يحتاج لإدامة حياته الاقتصادية إلى الأجير والعامل، وفي الوقت نفسه يحتاج الأجير والعامل إلى صاحب العمل. في الحصيلة يمكن لعقد الإجارة الذي يُنظّم عن تراض بين الطرفين أن يؤمّن العلاقة العادلة بينهما. أمّا اليوم، فإنّ الواقع يعكس وجود أصحاب رساميل جشعين، مع عمّال سبق لهم أن ذاقوا مرارة البطالة، طبيعيّ أنّ هذه المجموعة من العمّال تحتاج إلى الحماية، وهذه الحاجة تدع وجدان الفقيه متأثّراً، وتدفعه كما ذكرنا لاستنباطات جديدة.

أمّا في جواب سؤالكم الثاني، فينبغي القول: ما دام نقص القانون وكماله أمرين نسبيين لهما صلة بالزمان والمكان، فمن الأفضل أن نطلق على هذا التحوّل اسم اكتمال الحركة الفقهية.

بشأن السؤال الثالث، فقد أضحى بديهياً، فما لم يدرك الفقيه الزمان والمكان ويعِيَهما، فلا يستطيع أن يصل إلى مفهوم كثير من المسائل.

الشيخ معرفت: ليس للزمان والمكان تأثير في الأحكام نفسها، ولا

يمكن أن يكون لهما تأثير في ذلك. لكن يمكن أن تؤثّر في الموضوعات كما جاء في نهاية السؤال من قولكم: هل الزّمان والمكان يوجبان معرفة الموضوعات المستحدثة؟ والسبب أنّ للزمان والمكان دوراً مؤثّراً على الموضوعات التي أوكلها الشارع للعُرف.

في توضيح ذلك ينبغي أن نقول: إنّ لدينا ثلاثة عناوين للفقيه تأثير في بعضها، وليس له تأثير في بعضها الآخر. وهذه العناوين الثلاثة هي: الأحكام، والموضوعات والمصاديق.

دور الفقيه في الأحكام هوأن يضطلع بمهمّة استنباط الأحكام من المصادر الأوّلية بشكل أصوليّ. أمّا بالنسبة للمصاديق فليس ثمّة أيّ دور للفقيه فيها، فليس من وظيفة الفقيه بما هوفقيه أن يشخّص المصاديق ويعيّنها، ومردّ ذلك لعدم دخل فقاهته في تشخيص المصاديق الخارجية، وإذا كانت له معرفة بمصداق من المصاديق الخارجية، فقيمتها تدخل في نطاق الخبرة وليس في نطاق الفقاهة، أي لكونه خبيراً بهذا المصداق، وليس لكونه فقيهاً. فالفقيه في نهاية المطاف هوأحد أفراد المجتمع وأحد أبناء العُرف، بالإضافة إلى ما يتحلّى به من فقاهة. الفقيه يستفيد من الأدلّة نجاسة الدّم مثلاً، لكن إذا عُرضت عليه مادّة حمراء اللون لها غلظة (كثافة) الدّم وسئل عنها فيما إذا كانت دماً فتجري عليها أحكام النجاسة أم لا؟ في مثل هذه الحالة لا قيمة لأي جواب يتقدّم به الفقيه في هذا المجال، لا فرق في أن يقول: إنّ هذه المادّة دم، أو إنّها ليست دماً. إنّما تكتسِب إجابته قيمة من خلال موقعه كأحد أبناء العُرف وأعضاء المجتمع، لا من خلال كونه فقيهاً، إذ لا صلة لفقاهته بهذا الموضوع.

حين ننتقل إلى الموضوعات، وهي غير الأحكام والمصاديق، يمكن أن يكون للفقيه دور مؤثر. إذ يجب على الفقيه أن يعيّن حدود الموضوع الواقع في لسان الدليل، فهل النجاسة تنصرف إلى مطلق الدّم أم إلى الدّم المهراق فقط؟ أي هل تشمل النجاسة الدّم النابض المتدفق الذي يخرج من الشرايين فقط، بحيث يكون الدم المتبقّي ليس نجساً، أم

تشمل النجاسة مطلق الدّم المتخلّف وغير المتخلّف؟ ثمّ هل بقعة الدّم التي توجد في مح البيضة، مشمولة لحكم الشريعة القاضي بنجاسة الدم، أم تكون نقطة الدّم هذه خارجة عن نطاق الدّم الذي تحكم الشريعة بنجاسته.

بعبارة أخرى، ينبغي على الفقيه أن يعرف ما إذا كانت أدلّة النجاسة تنطوي على الإطلاق أم لا؟ فالشارع يقرّر أنّ كلّ دم نجس، لكن إذا لم يكن بين يدي الفقيه مثل هذا الإطلاق والشمول في اللفظ فلا يستطيع أن يفتي بنجاسة الدم الموجود في البيضة. لذلك نرى الإمام الخمينيّ (رحمه الله) يذهب لما يلي: «نفتي بحرمة الدم الموجود في البيضة (حرمة أكله) على أساس الإطلاق الذي بين أيدينا القاضي بحرمة أكل الدّم مطلقاً، ولكن لأنّنا نفتقر إلى مثل هذا الإطلاق في باب النجاسة فنحن نفتي بطهارته في البيضة وفقاً لقاعدة الطهارة». كما أنّ الإمام يذهب إلى أنّ الدّم إذا استهلك من خلال الاختلاط والدمج ترتفع حرمة أكله أيضاً؛ لعدم وجود موضوع الحرمة في الخارج.

يتّضح ممّا مرّ أنّ من وظائف الفقيه سدّ ثغور الموضوع، بمعنى أنّ على الفقيه أن يرى ما عليه موضوع الحكم في لسان الدليل. ما نخلص إليه أنّ الواجب على الفقيه استنباط الحكم وتعيين الموضوع، أمّا معرفة مفهوم هذا الموضوع ـ أي الدّم في هذا المثال ـ فهو أمر يجب على الفقيه أن يعود فيه إلى العُرف وأهل الخبرة؛ لأنّ الشارع المقدّس أَوكَل ذلك إلى العُرف، ومعنى هذا الإيكال أنّ على الفقيه أن يرجع إلى الخبير في معرفة وتعيين ما هودم.

توضيح ذلك: أنّ على الفقيه أن يعود إلى العُرف في حال عدم معرفته بمفهوم الموضوع وعدم قدرته على تشخيصه من جهة المفهوم، وهذا ما يطلق عليه بلغة الاصطلاح بالشبهة الصدقية، وهذه هي غير الشبهة المصداقية، ففي الشبهة الصدقية يكون العرف هوالمرجع، بمعنى

أنّ الفقيه يأخذ مفهوم موضوع الحكم الشرعي من العرف، أمّا حدوده وثغوره وشرائطه فيأخذها من الشرع ولسانه.

(7)
تأثير الزّمان والمكان بين العبادات والمعاملات

■ **هل يقتصر دور العُرف في تشخيص موضوعات الأحكام من جهة المفهوم، بباب المعاملات بمعناها العامّ أم أنّ الشارع ضمّ إلى ذلك العبادات أيضاً؟**

الشيخ مَعرفت: في الواقع يقتصر إيكال هذه المسألة إلى العُرف في باب المعاملات، لأنّ تشخيص الموضوع في باب العبادات من الجهة الصدقية هومن وظائف الشّارع أيضاً. بمعنى أنّ الفقيه يأخذ الحكم من الدليل ويستنبطه من المباني الشرعية، ويستفيد من الدليل في بيان حدود الموضوع، تماماً كما يجب عليه أيضاً أن يعرف الموضوع من لسان الدليل. على سبيل المثال بين أيدينا في الشريعة «الصلاة واجبة» أو«الزكاة واجبة» فالذي عليه الأمر أنّ جميع الجزئيات هنا منوطة بالشرع ويجب الإفادة من الدليل في بيانها وتحديدها.

فالحكم الذي هوالوجوب، يُؤخذ من الدليل، كما تؤخذ منه أيضاً حدود الموضوع وثغوره التي هي عبارة عن أجزاء الموضوع وشروطه وقيوده، كما يؤخذ منه تماماً ذات الموضوع الذي هوعبارة عن مفهوم هذه العناوين (الزكاة والصلاة)؛ أي بأي معنى تكون الزكاة والصلاة؟

هنا نلاحظ أنّ جميع هذه الجزئيات متّصلة بالشارع ولا صلة لها أبداً بالعُرف. فإذا قال العُرف مثلاً وحكم على عمل شخص بأنّه صلاة وقطع بذلك، بيدَ أنّ الفقيه حكم وفق الموازين التي بين يديه بأنّ هذه ليست صلاة، فإنّ الحقّ مع الفقيه. وإذا تمّ العكس حيث حكم العُرف بأنّ ما أدّاه الشخص ليس صلاة في حين حكم الفقيه بأنّ هذه صلاة، فالذي يؤخذ به هوموقف الفقيه؛ لأنّه المرجع في هذا المضمار.

يتبيّن ممّا مضى أن ليس للزّمان والمكان تأثير في باب العبادات مطلقاً. ومردّ ذلك أنّه لم يُوكَل إلى العُرف أيّ عنوان من تلك العناوين الثلاثة في مجال العبادات، أمّا في المعاملات فيمكن أن يكون ثمّة دخل للزّمان والمكان فيها، لأنّ المصداق فيها موكول إلى العُرف.

■ **هل تناط هذه المسألة بقولنا بالحقيقة الشرعية؟ الحقيقة الشرعية بمعنى أن يخترع الشارع موضوعاً وعنواناً بإزاء العُرف، كما في حال الصلاة مثلاً، فالصلاة في العُرف بمعنى الدعاء، لكنّها في لسان الشرع هي ممارسة «أوّلها التكبير وآخرها التسليم» بالحدود والشروط التي عيّنها الشّرع؟**

الشيخ معرفت: إذا كان المقصود من الحقيقة الشرعية هو: هل للشارع ماهيات مخترعة أم لا؟ فالجواب القطعيّ أن جميع الماهيات في باب العبادات اختراعية. وتوضيح المسألة، أنّه كانت في زمان نبيّ الإسلام عدد من الممارسات من قبيل الحجّ، الزكاة، الصلاة وغيرها، وقد كان الناس يفهمون أن هذه الممارسات هي ضرب من العبادة الخاصّة، يجب التوجّه فيها إلى المعبود بصرف النظر عن الشرع. والآن إذا جئنا وطرحنا هذه المسائل، فهذه العناوين ليست لها ماهية اختراعية، وإنّما بحثنا يتحرّك في مجال آخر. في الواقع ينصبّ بحثنا على أن للشارع في باب العبادات مجموعة من الأحكام التي استخدمت في مجموعة من الموضوعات؛ وهذه الموضوعات لها بُعد كلّيّ مثلما لها مصاديق خارجية، وكما أنّ من مهامّ الفقيه أن يستنبط لها أحكاماً، فإن من وظائفه أيضاً التعرّف على الموضوعات التي استخدمت لها تلك الأحكام في هذا الباب.

ممّا يذكر في هذا المضمار أنّ رجلاً جاء إلى الإمام الصادق (عليه السلام) وقال له: إنّي اخترعت دعاءً، فما كان من الإمام إلاّ أن ردّ عليه ومن دون أن يسمع دعاءه: دع اختراعك، أدعُ كما أدعو. وسرّ هذا

الموقف واضح، ذلك لأنّ الاحترام والتقديس والثناء الذي ينصرف لشخص معيّن يتحتّم أن يكون على وفق مقام ذلك الشخص وقدره، وإذا كنت تجهل مكانة الطرف الآخر وشأنه، فلا تستطيع أن توفّر له الاحترام اللائق. فهل هذا الشخص عالم أم لا؟ وهل هومن وجهاء المدينة أم لا؟ وهل هومن علماء الدرجة الأولى أم لا؟ هل هوفيلسوف أم فقيه؟ ملخّص الكلام ينبغي التعرّف على مركز الطرف الآخر ومكانته حتّى يمكن إبداء الاحترام له على قدر موقعه وبما يتّسق مع شأنه.

أمّا من دون هذه المعرفة، فقد يتقدّم الإنسان بطراز من الاحترام لا يتناسب مع مركز الطرف الآخر؛ لأن احترام أيّ شخص، يتناسب مع شأنه. وكذا الحال في العبادة إذ يتحتّم أن تأتي هذه العبادة ، وكذلك الثناء ، متناسبة مع مقام المعبود وربوبيّته. والقضايا في باب العبادات قياساتها معها، ومن ثمّ فإن الموضوعات في هذا الباب تأتي بدقّة من قبل الشارع نفسه.

نستخلص ممّا مر جواب السؤال المطروح: هل ثمّة تأثير للزّمان والمكان في موضوعات العبادات؟ الجواب: كلاّ، إذ ليس للعرف دور حتّى في موضوعات العبادات، والزمان والمكان يؤثّران في المجالات التي يكون فيها دور للعُرف.

■ **ينبغي إذن أن نميز في هذا المضمار بين العبادات والمعاملات بالمعنى العامّ؛ أي يجب التفكيك بين العبادات والمعاملات في مسألة تأثير الزّمان والمكان فيهما؟**

الشيخ معرفت: أجل ، يجب التمييز بين العبادات وبين المعاملات في معناها العامّ الذي يشمل مجموعة العقود، الإيقاعات، الأحوال الشخصية، السياسات المدنية، العلاقات الدولية، وجميع ما يدخل في بناء النظام ويكون مؤثّراً في الهيكل الحكوميّ. إذ ينبغي أن يكون لأيّ

نظام وحكومة برنامج في المجال الثقافيّ، السياسة الداخلية، السياسة الخارجية، الاقتصاد، وغيره، إذ من المعروف أنّ أيّ نظام لا يسعه أن يستغني في ممارسته للحكم والحكومة عن تنظيم البرامج في باب المعاملات بمعناها العام المشار إليه.

أمّا فيما يتعلّق بطبيعة المسار الذي ينبغي أن يسلكه الناس لإرساء نظامهم المعيشيّ والاقتصاديّ، وطبيعةِ المثال الذي ينبغي أن يحتذوا به لبلوغ هدفهم في ذلك؛ فإنّ الشارع قد عهِد ذلك إلى الناس أنفسهم، بل تخطّى الأمر هذه التّخوم، إلى ما أفادته الشريعة على هذا الصعيد، وهي تفيد: عليكم أيّها الناس أن تنهضوا بأنفسكم بأعباء صياغة القوانين وتشريع الضوابط اللازمة في هذا المجال.

طبيعيّ أنّ الشارع قرّر أيضاً عدم إلحاق الظلم بأحد، فلا ينبغي لأيّ إنسان أن يُحرَم من الحقوق التي شرّعها له الله (سبحانه) وأرادتها له الطبيعة، كما ينبغي أن يستفيد كلّ واحد من حقوقه في نطاق القانون.

تعدّ الحرية أصلاً مهمّاً في الإسلام. ومعنى الحرية هوأن يكون الناس أحراراً في تقرير ما يريدونه في شؤون حياتهم. أي أن تكون لهم الحرية والإرادة في اتّخاذ القرار الذي يريدونه في دائرة حياتهم الشخصية وشؤونهم الاجتماعية. لكن إذا ما أُوكل الناس إلى أنفسهم بشكل مطلق، بحيث لم تكن هناك حدود وضوابط في ممارستهم لحرية القرار، فمن الممكن أن يبادر كلّ إنسان إلى وضع ما يراه هومناسباً من الحدود التي يرسمها وفق ما يمليه هواه ورغبته، وعندئذ ما أكثر ما يُهضم من حقوق الضعفاء.

لوعُهدت عملية وضع الضوابط والمقرّرات إلى الإنسان نفسه على نحومطلق، فمن الممكن أن يعمّ قانون الغاب، ويقوم الأقوياء بهضم حقوق الضعفاء والتعدّي عليهم؛ فإنه «كلّ يجرّ النار إلى قرصه». لذلك

كلّه عرض الشارع لأصل اجتماعيّ مهمّ بعنوان «لا تَظلِمون ولا تُظلَمون»، إذ ينبغي لهذا الأصل أن يحكم المجتمع الذي يسوده الإسلام، ويخضع لحاكميّته.

■ **إنّ كثيراً من هذه القواعد التي ذكرتموها تواضَعَ عليها العقلاء أنفسهم، بقطع النظر عن الشريعة، وذلك بالمعنى الذي يفيد أنّ «العدل حسن» و«الظلم قبيح» هما حكمان كلّيان، وليست قاعدة «لا تَظلمون ولا تُظلمون» سوى واحدة من مصاديق «العدل حَسَن» و«الظلم قَبيح».**

الشيخ معرفت: لكن ليس الأمر بهذه السّعة، بل دائرة ما ذكرتموه أضيق قليلاً من القاعدة التي يرسمها التشريع.

ولِمَ؟ إنّ ما ذكرتموه كإطار تنهض بتأمينه أحكام العقل العمليّ والعقل العمليّ نفسه، مثلاً تعتبر الاحتكار من مصاديق الظلم، وقبح الظلم هومن الآراء المحمودة.

الشيخ معرفت: بين أيدينا أمثلة كثيرة للموارد التي جاء لها الشارع بقواعد وقرّر لها ضوابط، مضافاً لما هوموجود من أحكام العقل العمليّ. على سبيل المثال: جاء الشارع المقدّس بقاعدة «لا ضَرَر» في مقابل «الناس مسلّطون على أموالهم». ومعنى ذلك، أنّ لكلّ إنسان في إطار النظام الاجتماعيّ الحاكم، سلطة كاملة على ما يتّصل بشأنه الخاصّ، فأنا شخصياً لدي السلطة على نفسي وأموالي وكلّ ما يرتبط بي.

هذا أصل عقلائيّ والشارع ارتضاه أيضاً، وذلك لأنّ الإنسان خُلق حرّاً، وخلق مختاراً، وخلق ليكون هوالذي يأخذ التدبير في أموره. بيدَ أنّ الشارع نفسه وضع إلى جوار ذلك قاعدة «لا ضَرَر» أيضاً.

■ **نودّ أن تتحدّث إلينا عن الحرية في الإسلام بتوضيح أكثر؟**

الشيخ معرفت: للحرية معنيان: الأوّل، هو الانعتاق من القيود،

بحيث يكون الإنسان حرّاً تماماً من جميع القيود. لقد أخذ أكثر الذين يميلون إلى الشهوات؛ الحرية بهذا المعنى، بيدَ أنّ الإسلام لا يرتضي ذلك.

المعنى الآخر للحرّية هوإمكان التمتّع بالحقوق، إذ ينبغي للقوانين والضوابط الموجودة في المجتمع، أن تكون بحيث يكون بمقدور كلّ إنسان أن يستوفي حقوقه. إنّ الحرية بالمعنى الأوّل الذي يعني التحلّل مفهوم خاطئ؛ ذلك أنّ الإنسان مقيّد وملتزم من أُمّ رأسه حتّى أخمص قدميه.

على هذا جاءت التقوى التي تعدّ أوّل شرط لتحقّق الإنسانية، لتكون بمعنى الالتزام والتقيّد، تماماً كما ذكر ذلك المرحوم مطهريّ، وهويفيد بأنّ الإنسان المتّقي هوالذي يتقيّد بالالتزامات الإنسانية.

إذاً، ليس معنى الحرية في مقولة أنّ الإنسان خُلق حرّاً هو التفلّت من القيود والتحلّل منها، بل معنى حرية الإنسان هوما ذكرناه، من إمكان التمتّع بالحقوق. وذلك بما يفيد أنّ برامج المجتمع ينبغي أن تنظم بحيث يستطيع كلّ إنسان التمتّع بحقوقه الفردية والاجتماعية، فإذا ما رام مثلاً أن يحصل ولده على شهادة «الدكتوراه» من الجامعة، فينبغي أن لا تكون هناك عقبة أمامه، وأن لا تَحُول دون تحقيق هذه الرغبة مسائل مثل الانتماء الوطنيّ والقوميّ وغير ذلك.

خلاصة الكلام، أنّ الشارع المقدّس لا ينظر إلى الإنسان ككائن أسير، بل ينظر إليه كحرّ. وفي الوقت نفسه يراه ملتزماً، وهذا هومعنى «المؤمنون عند شروطهم». فإذا ما تعهّد المؤمن بشيء، فإنّ هذا العهد يتحوّل إلى قيد عند المؤمن يملي عليه استحقاق الالتزام.

■ **نعود الآن إلى الموضوع الأساسي. يبدوأنّ النتيجة التي انتهى إليها البحث تتمثّل في أنّ الشارع عَهِد بمهمّة إيجاد النُّظم في عملية تنظيم**

المجتمعات البشرية، إلى العرف، لكن غاية ما في الأمر أنّ هناك عدداً من الضوابط التي أملاها الشارع نفسه.

الشيخ معرفت: أجل، لقد عَهِد الشارع المقدّس إيجاد النّظم ووضع القرارات على صعدٍ مختلفة من عملية تنظيم المجتمعات البشرية، إلى العُرف. والمقصود من العُرف هوالمجتمعات العالمية المتحضّرة نفسها، أعمّ من أن تكون مجتمعات إسلامية أولا؟

أمّا المقصود من الضوابط والمقرّرات، فهو عُرف عقلاء العالم ممّا تمّ ارتضاؤه بوصفه أصولاً عقلائية، مثل الحدود الجغرافية، النظام الحقوقيّ في إطار الحركة والانتقال، النظام المصرفيّ، العلاقات الدولية، وكلّ ما يدخل في نطاق الضوابط التي ارتضاها عقلاء العالم بوصفها أصولاً عقلائية. بعبارة أُخرى، يمكِن وصفها بأنّها الأصول العقلائية الدولية التي ليس لها طابع تحميليّ.

على ضوء ذلك، نجد أنّ الشارع لم يخترع المعاملات. فأمور مثل البيع، والإجارة، والمضاربة، والمساقاة، وغيرها ليست شرعية؛ بمعنى أنّ الشارع لم يجعلها أويخترعها، بل هي من وضع العقلاء، وأضاف إليها الشارع أوقلّل منها بعض الضوابط والشروط. على هذا عُهد بالموضوعات الكلّية في المعاملات بجميع أبعادها، إلى العُرف.

كما أنّ الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) دعا الناس إلى نظم أمرهم. ومعنى ذلك أنّ «نظم الأمور» هي مهمّة تقع على عاتق الناس أنفسهم، حيث قوله (عليه السلام): «**أوصيكم بتقوى الله ونظم أمركم**».

- **على هذا فإنّ الكَثرة الغالبة من أمور المعاملات بالمعنى الأعمّ هي بعهدة العُرف. من ثمّ ليس صحيحاً ما يتوهّمه بعضهم من أنّ جميع الأمور ينبغي أن تؤخذ من الشّرع، حتّى طريقة القتال والجهاد مثلاً؟**

الشيخ معرفت: أجل، ما هي صلة كيفية القتال بالإسلام؟ لقد قاتل النّبي (صلّى الله عليه وآله) في عصره بتلك الطريقة؛ لأنّها هي التي كانت سائدة في ذلك العالم، لا لأنّ تلك الطريقة التي اختارها النبيّ في مقارعة أعدائه ومواجهتهم، تعكس النظام العسكريّ للإسلام.

من جهتها اكتسبت العلاقات الدولية للإسلام في الصدر الأول صيغتها تلك، تبعاً لما كان سائداً في العلاقات الدولية في العالم يومئذ. فإذا ما تحدّث النبيّ (صلّى الله عليه وآله) عن البيع والإجارة فلأنّه كان يتحدّث على وفق مباني الأصول العقلائية التي كانت سائدة يومذاك في مجال المعاملات، لا أنّ الإسلام هوالذي اقترح هذه العمليات واخترعها. وإذا ما نهى عن بعض المعاملات مثل بيع الكالي بالكالي، وبيع المُنابَذَة وغيرهما، فإنّ سبب ذلك يعود إلى نظرة الشارع لهذا النَّمَط من البيوع التي كان يعدّها غير عقلائية، فرأي الشارع في هذه الموارد أنّه يرى، أنّ هذا الضرب من المعاملات قد نشأ من مناشئ غير عقلائية، والدليل على ذلك واضح جدّاً. فبيع الكالي بالكالي، وبيع المُنَابَذة يشتملان على الجهالة، والبيع المجهول يستتبع نوعاً من الضرر.

فإذاً، إذا كان للشارع كلمة بشأن الأصول العقلائية نفياً أم إثباتاً، فإنّ هذه الممارسة تعدّ في الواقع إرشاداً إلى حكم العقلاء، لا أنّ للشارع تعبّداً في باب المعاملات.

أمّا في باب العبادات فلا يمكن أن نأتي بالتعليلات بشأن الأحكام الشرعية، ففي حال الوضوء لا يمكن القول، إنّه لا فرق في النظافة بين أن تغسل اليد من الأعلى إلى الأسفل، أومن الأسفل نحوالأعلى. لكن بمقدور الشارع أن يقرّر وجوب غسل اليد من الأعلى نحوالأسفل، أوكفاية المسح ولوبإصبع واحد، من دون أن يكون بمقدورنا أن نورد تعليلاً مألوفاً لهذه الممارسات.

على هذا الضوء، ننتهي إلى قاعدة تفيد، أنّه في كلّ مورد نعجز عن

الإتيان بتعليل عقلائيّ حوله فهويدخل في باب العبادات، أمّا المعاملات فيجب أن تكتسب جميع التعليلات وجهة عقلائية.

ومن حسن الحظّ أنّ علماء السّلف كالشّيخين [محمد بن الحسن الطّوسّي، ت 460هـ،] والشهيدين [محمد بن مكّي، ت786هـ، وزين الدين العاملي، ت966هـ] والمحقّقين [جعفر بن الحسن الحلّي، ت 676هـ، وعلي بن الحسين الكَرَكَي، ت 940هـ]، والعلاّمة كلّهم آمنوا بدور الزمان والمكان. فإذا ما أراد أحدهم أن يقيِّم المسائل المتداولة في دنيا العقلاء ويطلّ عليها من وجهة نظر الفقه الإسلاميّ تراه يفعل ذلك من خلال رؤية مفتوحة، لا فرق بين السياسات، أوالعقود، والإيقاعات، وبقيّة أبواب المعاملات بالمعنى الأعمّ. إذا ما شاء أحدهم أن يدرس ضروب الشراكة في عصره ممّا تعاهده العقلاء، تراه قد انتهى به التفحّص إلى وجود ثلاثة أنماط من الشراكة، نوعان منها لا يتنافيان مع القواعد الشرعية العامّة والكلّية؛ لذلك أُفتِيَ بجوازهما، في حين قيل ببطلان النوع الثالث الذي يُطلق عليه «شَرَاكَة الوُجُوه»، وإن كان عقلاء العالم قد قالوا بجوازه. والسبب في إبطاله هوما انتهى إليه الفقهاء بعد الدراسة والبحث بأنّ ما يعرف بشراكة الوجوه لا يتّسق مع القواعد الشرعية الأوّلية. إنّ شراكة الوجُوه تقوم على أساس الموقع والمركز الماليّ، الاجتماعيّ، السياسيّ لا على أساس الرصيد الماليّ والعمل، ولذلك أبطلوه.

عندما بادر أولئك الفقهاء لدراسة المضاربة السائدة في عصرهم وتقييمها من وجهة نظر الشرع، انتهوا إلى تطابق تلك المضاربة التي تمارس في ذلك العصر، مع قواعد الشرع وعدم مخالفتها لها، فحكموا بصحّتها وبذلك أمضاها الشرع. لقد كانت المضاربة في ذلك العصر تقوم على أساس أن يعطي أحد الطرفين رأس المال للطرف الثاني الذي يبذل العمل ويكون شريكاً في الربح، من دون أن يتحمّل العامل شيئاً من الضرر الذي يتحمّله صاحب المال.

أمّا في عصرنا فقد تنوّعت الشراكة وانتهت إلى عشرة ضروب تقريباً، ومن ثمّ يتعين على الفقيه أن يعمل بالمنهج نفسه الذي سار عليه علماء السلف، لينظر أيّ هذه الأنواع يتّسق مع القواعد العامّة للشرع وأيّها يتعارض معه. لقد كانت أعمال المضاربة في ذلك العصر تدور على أساس النقد متمثّلاً بالمسكوكات الفضيّة والذهبية. وما يبعث على الأسف أن نجد بعض فقهاء القرن العشرين [القرن الرابع عشر والخامس عشر الهجريّ] يريد أن يدرس المضاربة في عصره من منظور العلاّمة الحلّي في القرن الهجريّ السابع!

درس العلاّمة الحلّي أنواع المضاربة المألوفة في عصره وأفتى بصحّتها، أومخالفتها للقواعد الشرعية، لكن تلك الضروب من المضاربة لم يعد لها وجود خارجي في عصرنا، بل راحت تتجلّى على نحوآخر.

شخصياً لا أريد أن أسيء الظنّ بمركز فقهاء عصرنا الأجلاء وما يحظون به من مقام، إنّما لي معهم كلمة عتاب فحواها، لماذا لم يبحثوا المعاملات المعاصرة مثلما فعل العلاّمة؟ يتحتّم على هؤلاء الأجلاّء أن يبادروا إلى العمل نفسه الذي بادر إليه العلاّمة في عصره، لا أن يقلّدوا عمل العلاّمة نفسه ويُملُوه على عصرنا، تماماً كما ذهب لذلك عدد كبير من الفقهاء في عملهم الفقهيّ واجتهاداتهم واستنباطاتهم في باب المعاملات، حيث لم يزد نصيبهم على تقليد ما انتهى إليه علماء السّلف في هذا المضمار. لذلك كلّه لم تثمر الطرق التي عرض لها بعض فقهاء العصر الحاضر، حلولاً كافية لعلاج مشكلات العالم المعاصر، وليس لها أثر فاعل على هذا الصعيد.

إنّ العالم المعاصر يتحدّث اليوم بلغة الحدود الجوّية والبحرية، ممّا لم يكن له أثر في زمان العلاّمة. في أيّام الحرب (العراقية ـ الإيرانية) جمعني لقاء في طهران مع عدد من كبار الحقوقيّين لندرس موضوع حركة السفن والبواخر العراقية في البحر، ونتبادل الأفكار حوله، لنصل إلى

قرار في طبيعة السفن والبواخر العراقية التي يمكننا منعها حتّى لوكانت تبحر في المياه الحرّة. ما حصل في واحدة من تلك الجلسات أنّ أحد الحقوقيّين، قال: إنّ هناك ما يناهز ألفي قانون يطبّق في العالم، وأنّ كلّ بلد يسعى إلى تكييف هذه النّظم القانونية مع ما ينسجم وأصوله ومرتكزاته، من خلال عملية التغيير والتعديل. ثمّ أضاف الحقوقيّ المذكور موضّحاً: إذا لم تبادر الجمهورية الإسلامية لعمل شيء في هذا المضمار، فلن يبقى أمامها إلاّ أن تتبّع النّظم القانونية الفرنسية، أوالإنكليزية، أوالإيطالية، أوالسويدية وتحاكيها على هذا الصعيد.

السؤال: هل ثَمّة مصلحة أن تقتفي الجمهورية الإسلامية التي تُدار على قاعدة ولاية الفقيه (وولاية الفقيه بمعنى ولاية الفقه) النّظم الحقوقية المقرّرة في البلدان الأجنبية؟! أليسَ من مهمّة الفقهاء المعاصرين أن يبادروا لتقويم ما هوموجود في دنيانا المعاصرة، ويدرسوه على ضوء قواعد الإسلام الأوّلية؟!

■ **أفلا يقوم الفقهاء المعاصرون ببحث القضايا العالمية الراهنة وتقويمها على أساس القواعد الأوّلية؟**

الشيخ معرفت: يفتقر بعض الفقهاء إلى هذا النّهج، وإنّه لممّا يبعث على الضحك ما كتبه بعض الفقهاء في رسائلهم الفقهية، من أنّ المُضَاربَة لا تكون صحيحة إلاّ بالنقد المسكوك من الذهب أوالفضّة! لكم أن تتأمّلوا إلى أيّ حدّ يعتبر هذا الضرب من الفكر متخلّفاً.

إنّ منشأ هذا الرأي أنّ العلاّمة الحلّي وقف على مقتضيات زمانه واستوعبها بالدراسة والبحث، فخلص في رؤيته الفقهية إلى ضرورة أن تكون المضاربة بالنقود المسكوكة من الذهب أوالفضّة، فلماذا تأتي أنت ـ الفقيه المعاصر ـ وتتبع رأي العلاّمة من دون أن تأخذ بنظر الاعتبار متغيّرات الزمان والمكان، وبناء العقلاء اليوم؟! ما كان يقوله العلاّمة

صحيح؛ لأنّ النقد السائد في زمانه كان على ذلك الضرب، لكن لماذا تكرر أنت الرأي نفسه من دون بحث ونقاش؟!

مثل هذا الواقع الذي ينطوي فيه الفقيه على نفسه بحيث لا يدري ما يدور حوله، هو واقع يثير العِتَاب. لقد ذكرت ما سمعته عن الإمام الخمينيّ الراحل (رضوان الله عليه) مراراً في الندوات والبحوث، فقد كرّر سماحته في درسه في النّجف الأشرف بمسجد الشيخ الأنصاريّ، هذا القول مرّتين: أيها السادة الطلاّب، عليكم أن تبحثوا المسائل الفقهية من خلال سوق «الحويش» (أحد الأسواق المحلّية في مدينة النجف الأشرف) لا في غرف مدارسكم!

وكان سماحته يكرّر: إنّ المسائل التي تبحثونها في غرفكم هي تعبير عن فرضياتكم، في حين أنّ الفقه هوعلم عمليّ يرتبط بمحيط المجتمع ووقائعه. يتحتّم عليكم إذاً أن تعرفوا وقائع المجتمع وتلمسوها، ثمّ تطبّقوا عليها القواعد الفقهية، لا أن تجلسوا في غرفكم وتأخذوا كتاباً فقهياً قديماً، فتضعون فروضاً من عند أنفسكم (لا صلة للواقع بها)، وبعدئذ تطبّقوا القواعد الفقهية على تلك الفروضات الذهنية! إذا ساد هذا النهج في الممارسة الفقهية فليس هناك قيمة عملية لاستنباطكم، ولن يكون هناك من يستفيد في الواقع الخارجيّ من فقهكم، كما لن تكون هناك أيّة فاعلية لهذا النهج في الاستنباط، ولذاك الفقه.

ثمّ قال الإمام الراحل: أنت أيّها الطالب الحوزويّ، عليك أن تأخذ الوقائع من المجتمع ومن السوق (أي من خلال الوضع المعاشيّ والحياتيّ للناس) ثمّ تطبّق عليها قواعد فقاهتك، بمثل هذا النهج تكون ثمّة قيمة لجهدك في البحث الفقهيّ.

إنّ المعنى الذي يؤكد عليه الإمام الخمينيّ، هوالإشارة إلى تأثير المكان والزمان ودورهما في موضوعات الأحكام، لا في الأحكام

نفسها. لماذا؟ لأنّ الأحكام في نفسها لا تقبل التغيير، فـ «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة». أمّا موضوعات الأحكام فهي حدّ وسط بين المصاديق والأحكام الكلّية، وللزمان والمكان تأثير أساسي وكلّي في تعيين الموضوعات وتشخيصها، في باب المعاملات بمعناها العام.

ينبغي لبناء العقلاء أن يكون ممضىً من قبل الشارع، أوواقعاً في إطار رؤيته على أقلّ تقدير، أوأن نحصل على إمضائه عبر عدم ردعه عنه، وهذا أصل ثابت غير قابل للإنكار. بيدَ أنّ بحثنا، هو: هل عمر الإسلام يمتدّ على مساحة مائتين وخمسين سنة فحسِب؟ الحقيقة كما أنّ الإسلام لا يختصّ بالمنطقة العربية وحدها، فكذلك لا يُحدّ بزمان معيّن، بل هو دين خالد.

على هذا الضوء ينبغي للشارع المقدّس أن يكون قد وضع معايير لتعيين التكليف، هذه المعايير تكون بدورها آلة لتشخيص الصحيح من السقيم. إنّ مقتضى قاعدة الحكمة، وقاعدة اللطف، أن يكون الإسلام قد وضع بين يدي الفقهاء، وعلماء الدين مثل هذه المعايير، وإلاّ كان هذا الدين ناقصاً.

ما دام الإسلام ديناً مستقبلياً يفكّر بما هوآت، وقد قرّر الشارع المقدّس أنّ «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»، فإنّ مثل هذا الخلود والدوام لهذا الدين، يحتّم على الشارع أن يشرف على عمل العُقَلاء، ويراقب ممارساتهم، بوضع عدد من القواعد والقوانين الكلّية، بهذا البيان يكون الشارع قد أمضى بعض أعمال العقلاء وبناءاتهم وردع عن بعضها الآخر؛ وإن كان بعض هذه البناءات لا وجود لها في زمان الشارع، وإنّما جاءت فيما بعد.

نحن الذين نؤمن أنّ الإسلام هوالدين الوحيد الذي له القدرة على تلبية جميع احتياجات البشرية؛ ونحن الذين ندّعي أنّ الإسلام بين

الحقوق الفردية والاجتماعية كافّة، ألا يجدر بنا أن نتفحّص النّصوص الدينية لنعثر فيها على قواعد عامّة ومعايير كلّية؟!

غاية الأمرَ أنّ بعض القواعد جلِيّ مثل قاعدة «لا ضَرَر»، و«أحل الله البيع»، و«أوفوا بالعقود»، على حين أنّ بعضها الآخر يتطلّب بحثاً وتقصياً أكثر. لذلك أحسب أنّ التشكيك في القواعد المكشوفة الجليّة مثل «أوفوا بالعقود» ناشئ عن قصر النّظر؛ وذلك لأنّ الألف واللام في كلمة العقود هما ألف ولام الجنس، و«عقود» هي جمع محلّى بالألف واللام، يفيد العموم. لقد أفاد الشارع أنّه لا ينبغي أن ينطوي العقد على الضرر والسّفه والغَرَر وأمثال ذلك، أمّا ما هو اسم العقد؛ وما هوعنوان المعاملة؟ فهذا أمر لا ربط له بالشارع ولا علاقة له بالإسلام. فالشارع لم يكن في أيّ وقت من الأوقات بصدد إسباغ الصحّة على عقد خاصّ أوالردع عنه، وإذا ما ذكر في كلام المعصوم (عليه السلام) عقد أومعاملة خاصّة على سبيل المثال، فإنّه لم يأت على ذكره بعنوان كونه شارعاً، إنّما ذكر الإمام المعصوم هذه المعاملة بعنوان كونه فقيهاً في عصره، لكي يطبّق تلك القواعد الكليّة العامّة على المورد.

ومردّ ذلك إلى أنّ النّظام الاقتصاديّ للمجتمع في عصرهم كان يرتكز أيضاً على مجموعة من المعاملات، ومن ثمّ، فإنّ الشارع بادَر إلى تطبيق القواعد الكلّية على تلك المعاملات، وانتهى إلى صحّتها والإفتاء بجوازها، لعدم مخالفتها تلك القواعد العامّة.

خلاصة الكلام، أنّ خلود الإسلام ودوامه هوالذي أملى على الشارع أن يضع بين يدي الفقهاء وعلماء الدين، قواعد يستطيعون من خلالها تقويم بناءات العقلاء والحكم عليها. ثمّ إنّ فلسفة وجود الفقهاء وعلماء الدين تكمن في مهمّة تعيينهم لأُطر النظام الاجتماعيّ، والفرديّ وحدوده. وإذا ما ظهر العجز في بعض المواقع، فإنّ ذلك يعود إلى

نقصنا، وعدم مبادرتنا لإنجاز عملية البحث والاستقصاء كما ينبغي، وإلاّ فإنّ الإسلام بذاته لا عيب فيه.

إنّ كثيراً من الأحكام التي يظنّ الفقهاء أنّها تفتقد إلى الدليل في النصوص الدينية، هوكلام لا صحّة له، فأنا أعتقد أنّ لهذه الأحكام أدلّتها في الكتاب والسنّة، حيث سأعطي لذلك أمثلة في الموضع المناسب من هذه الندوة.

(8)

الفقه الشيعيّ والمذاهب الأخرى

■ **نتنقل في هذه الندوة إلى محور آخر يرتبط بتأثير معرفة المدارس الفقهية الأخرى، على الفقه الشيعيّ؟**

السيد الحائري: يمكن تمثيل العلاقة بين الفقه الشيعيّ، وفقه أهل السنّة من خلال مثال: في هذا المثال يبدوفقهنا كحاشية على فقه العامّة، وذلك شبيه بالحالة السائدة في الرسائل العملية، حيث يأتي الفقيه اللاحق لتحشية رسالة المرجع الذي سبقه، معبّراً في هذه الحواشي عن رؤاه. على ضوء هذه العلاقة نعرف أنّ لفهم متون فقه العامّة تأثيره في فهم فقه الشيعة.

كما يؤثّر في فهم كلام الإمام المعصوم من خلال فهم الارتكازات القبلية التي استقرّت لدى المتشرّعة بفعل فتاوى أهل السنّة. وهذه الحالة شبيهة بالارتكازات العرفية التي يتّفق الجميع على أنّها مؤثّرة في فهم كلام الإمام المعصوم.

محصّل هذا الكلام ومعناه، أنّ فهم المدارس الفقهية السنّية يمكن أن يترك أثره في رواياتنا الفقهية من خلال عدة موارد، والموارد التي نعنيها، هي:

1 ـ التقيّة: يكون التأثير من خلال تشخيص جهة الرواية، فتشخيص الجهة يؤثّر في معرفة ما إذا كانت الرواية قد صدرت تقيّة أم لا.

2 ـ التّصحيح: بمعنى أنّ نظر الإمام المعصوم، كان متّجهاً إلى الروايات والفتاوى الرائجة في ذلك العصر، وهوبصدد إصلاحها.

3 ـ إسباغ الصحّة: بمعنى أنّ الإمام المعصوم كان يبغي تصحيح أقوالهم وإمضاءها.

لذلك إذا كانت لنا معرفة بكلام أهل السنّة في مضمار الفقه، فيكون بمقدورنا أن نتعرّف على حدود كلام الإمام المعصوم وثغوره.

د. كُرْجي: أعتقد أنّ معرفة المدارس الأخرى، بل المعرفة الدقيقة لفقه قُدَمَاء الشيعة، له تأثير كبير في استنباط الأحكام الفقهية، فعن طريق هذه المعرفة نستطيع أن نتعرف على أهداف الشارع ومقاصده بشكل أفضل.

الفقه المعاصر، وإن شهد من الوجهة الفنية تطوّراً كبيراً، إلاّ أنّني لا أعتقد بأنّه أحرز بهذه المظاهر الفنّية اقتراباً من الكتاب والسنّة، بحيث صرنا أقرب إلى أحكامهما الواقعية. ينطوي فقه القدماء لاسيّما فقه أهل السنّة على سهولة خاصّة، وهوبنظري أشبه ما يكون بشأن نزول آيات القرآن. ومن ثمّ يمكن من خلاله بلوغ مقاصد الكتاب والسنّة والوقوف عليها على نحوأفضل.

السيّد مرعشي: ما دامت روايات أهل البيت (عليهم السلام) قد صدرت في عصر كان فيه فقهاء العامّة يمارسون الإفتاء؛ ولمّا كان أئمّة الشيعة على معرفة بتلك الفتاوى، لذا من الممكن أن تكون كلمات الأئمّة ناظرة إلى تلك الفتاوى. وهذا أمر يمكن أن يُساهم في فهم مراد الإمام (عليه السلام) من الرواية، ويكون مؤثراً في ذلك.

ولهذا كان المرحوم آية الله العظمى البروجرديّ(ت: 1960م) يُولي أهمّية لروايات أهل السنّة وفتاواهم. على سبيل المثال: كان البروجردي يستشكل في مسألة الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، في الصلوات الإخفاتية، وكان يقول: **«يمكن أن يكون المراد من الروايات التي تنصّ على أنّ من علامات المؤمن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، أنّها جاءت ناظرة إلى بعض فتاوى فقهاء العامّة ممّن يذهب إلى وجوب الإخفات بالبسملة حتّى في الصلوات الجهرية، في حين يمكن لهذا الجهر أن لا يسري إلى الصلوات الإخفاتية»**.

لذلك عندما نعود إلى كتبنا الفقهية، نجد أنّ منحى الفقهاء يقوم على الانتباه إلى ما في المدارس الفقهية المختلفة لأهل السنّة، وما أراه أنّ الأمر لا يقتصر على ضرورة أن ينفتح فقهاؤنا على النظريات الفقهية لأهل السنّة، بل عليهم أيضاً أن ينفتحوا على النظريات الحقوقية والقانونية السائدة في العالم. والسبب الذي يدعوإلى ذلك أنّه ليس هناك موضع للتعبّد الشرعيّ في كثير من المسائل الفقهية، إنّما يكتفي الفقيه بعرض نظرياته على أساس مجموعة من الاعتباريات.

لذلك، يمكن أن تتغيّر رؤية مثل هذه القضية بالكامل حينما تتكثّف رؤيته حيال نقطة تستقطبه من خلال اطّلاعه على النظريات الحقوقية للآخرين. وهذا أمر يبدوملحوظاً في كثير من المسائل التجارية والعقود والمواثيق.

د. **كاتوزْيان**: إذا كان المقصود من المحور المطروح للبحث هوالتوجّه إلى فقه العامّة، فينبغي أن نقول إنّ فقهاء الإمامية دأبوا منذ القديم على ملاحظة استنباطات بقيّة المسلمين، في مسائلهم الفقهية وممارستهم للاستنباط. فما سعى إليه السيّد المرتضى [ت 436هـ] في «الانتصار» هوإثبات نوع من الخصوصية وأصالة الاستنباط لفقهاء الشيعة إزاء الآخرين، ومثل هذه المبادرة كانت تستلزم معرفة فقه الآخرين والإحاطة بأقوالهم.

أمّا الشيخ الطوسيّ فقد عكس في كتابه «الخِلاف» أوّل مثال للفقه التطبيقيّ المقارن في المدرسة الشيعية، في حين تابع العلاّمة الحلّيّ هذا المنهج في أكبر مصنّفاته الفقهية «تَذكِرة الفقهاء». والذي يبدوأنّ العمل الذي كان ماثلاً أمام أولئك الفقهاء، ويحفّزهم إلى سلوك هذا النهج هوكتاب «المُغني» لابن قُدامَة الذي كان ينطوي على مجموعة من اجتهادات فقهاء العامّة، وقد استفاد العلاّمة الحلّي منه على وجه الخصوص.

بالنسبة للفقهاء المتأخرين فقد أخذوا بنظر الاعتبار في ممارستهم للاستنباط بعض فروع المدارس الفقهية الأخرى بهذا القدر أوذاك، حيث يعدّ كتاب «تحرير المجلّة» للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء [ت 1227هـ] مثالاً دالا على هذا الاتجاه. في الحقيقة، أدرك أولئك الفقهاء الكبار، جيّداً أنّ الاستنباط الفقهيّ لا يعدوأن يكون أكثر من إجراء الصناعات المنطقية والأدبية وتوظيفها في درك مفاهيم الكلام. وهذا الفنّ الذي يبحث عن الحقّ ويهدف إلى تنفيذ العدالة، مَثَلُ الفقيه فيه، كَمَثلِ أيّ شخص آخر من أصحاب بقيّة الفنون، لا يستطيع أن يبلغ حالة النضج والاكتمال من دون أن يطّلع على فنون الآخرين وصناعاتهم. هذه الحقيقة تراها مُستَبطنة في قولهم المشهور: تزداد كفاءة الفقيه ومهارته على قدر استفادته من أساتذة متعدّدين وبارزين. كما يستبطن هذا القول أيضاً الحقيقة التي تدلّ على أنّ اختلاف الآراء وتضاربها يكون باعثاً لنضج المجتهد وتفتّح مواهبه.

علينا أن نذهب أكثر من ذلك في هذا المجال، فإذا ما رام الفقيه حلّ القضايا المعاصرة التي تكتنف المجتمع، فعليه أن يطّلع على النّظم الحقوقية الحاضرة والنظريات السائدة في البلدان المتقدّمة، فمن خلال الاطّلاع على مثل هذه المعلومات يستطيع الفقيه الواعي أن يجد أرضية كثير من النظريات الراهنة في عقائد وآراء فقهاء السلف ويبادر إلى

استكمالها. أمّا الذي يمرّ على الفقه مروراً عابراً، ويكتفي بالقراءة المجرّدة، فهولا يقف عند هذه النقاط ويتعمّق فيها، بل يعيد تكرار أقوال الآخرين مع إجراء تغيير طفيف عليها من دون أن يستطيع أن يحصل على أشياء مهمّة وجديدة.

■ **جناب الشيخ معرفت، انطلاقاً من معرفتك بنظريات أهل السنّة في الفقه والتفسير، ما هو يا ترى التأثير المتصوّر لفقه أهل السنّة في استنباط الفقيه الشيعيّ؟**

الشيخ معرفت: كنت أسمع باستمرار من تلامذة آية الله العظمى البروجرديّ أنّه كان يعتقد بأنّ معرفة النظريات الفقهية لأهل السنّة لها أهمّية أساسية حتّى في فهم روايات الشيعة وفقههم الحديثيّ. وأنا مع اعتزازي بأحاديث الشيعة وفقههم أقول، من دون أن أسمح بسوء الاستفادة من هذه المسألة، إنّ كلام السيد البروجرديّ حقّ، بل يذهب بعض كبار الشيعة وأجلاّئهم إلى أنّ أحاديث الشيعة هي بمثابة الحاشية على فقه أهل السنّة، وذلك انطلاقاً من كون أئمّة الهدى (عليهم السلام) هم حفَظة الشريعة وهم النظّار على أن تكتسب المسائل الأساسية والعميقة في الإسلام مسارها الإسلاميّ الصحيح.

جاء كثير من كلمات الأئمّة وتعاليمهم من موقع المراقبة والإشراف على المسار الإسلاميّ الصحيح. لقد كان الأئمّة الأطهار (عليهم السلام) يضعون أصابعهم على مواطن الخطأ والخَلَل وينبّهون على الطريق الصحيح.

لم تكن سيرة الأئمّة تدلّ على أنّ دورهم كان يقتصر على العمل بين أصحابهم حيث يبيّنون لهم وحدهم المسائل وحسب، لم تكن سيرة أصحاب الأئمّة تسير على هذا المنوال، إنّما كان كلّ واحد منهم مصباحاً مضيئاً يشعّ في منطقته.

كان نهج الأئمّة (عليهم السلام) يقوم على أساس عرض المسائل والقضايا الإسلامية في الملأ العامّ، ثمّ يضطلع ببثّ أفكارهم ومواقفهم في أوساط المجتمع الإسلاميّ. لوعدنا لنتأمّل روايات الشيعة لوجدنا أنّ ما يربوعلى 80 في المائة منها كان ينظر إلى الوقائع السائدة في ذلك العصر. وإذا أردنا أن نقف على رؤية الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) في مسائل المسلمين المختلفة من كلام وفلسفة وفقه، فعلينا لكي ندرك ذلك جيّداً، أن نقف على النظريات الكلامية والفلسفية والفقهية التي كان يتبنّاها علماء السنّة في ذلك الوقت ويروّجون لها في المجتمع، ففهم هذا الجانب من مسار حركة المسلمين في دائرة أهل السنّة، يعيننا على فهم أفضل لإدراك ما وَصَلنا عن الأئمّة، أي أنّ الوقوف على خصوصية ذلك العصر والإحاطة بمتغيّراته وتيّاراته له الدور الأساس في فهم دور الأئمّة، انطلاقاً من كونهم (عليهم السلام) في موقع الإشراف والنظارة على الحياة الإسلامية.

بالنسبة إلى الساحة الفقهية بالذات، علينا أن نعرف أنّ النظام السياسيّ كان يقوم على أساس الفقه في تلك العصور، وأنّ السائد في العالم الإسلامي لتنظيم أمور المسلمين هوفقه أهل السنّة، انطلاقاً من هذا الواقع كان أئمّة أهل البيت يمارسون دور الإشراف لكي لا تنتخب الحكومات السير في الطريق المنحرف.

نستنتج ممّا مرّ أنّ الاطّلاع على الآراء والنظريات الفقهية والروايات التي كانت سائدة في القرنين الهجريين الأوّل والثاني له تأثير كبير في بلوغ كنه نظريات الأئمّة في فقه الحديث.

■ **هل ثَمّة تأثير لفقه أهل السنّة ورواياتهم في تدوين فقه الشيعة؟**

الشيخ معرفت: إنّ الفقه الشيعيّ المدوّن متأخّر زمنياً على الفقه المدوّن عند العامّة. وقصّة ذلك أنّ الشيخ الطوسيّ (ت: 460هـ) أحسّ

بأنّه لا يمكن أن يأخذ الشيعة موقعهم في العالم الإسلاميّ بوصفهم وجوداً مهمّاً وفاعلاً، وهم يفتقرون إلى الفقه المدوّن. لقد اكتسب التشيّع في عصر الشيخ المفيد، والسيّد المرتضى، والشيخ الطوسيّ، موقعاً مهمّاً في العالم الإسلاميّ، وصار وجوداً يحظى بموقع فاعل ومؤثّر جدّاً، وليس معقولاً أن يكون مثل هذا الوجود المؤثّر والكيان الفاعل مفتقراً للفقه المدوّن. صحيح أنّ هناك عدداً من الرسائل التي كانت قد دوّنت على أساس الروايات الشيعية، حتّى ذلك العصر، لكن لا يمكن عرض الفقه المدوّن لطائفة إسلامية لها موقع راسخ وكبير من خلال هذه الرسائل.

على أساس هذه الحاجة بادر الشيخ الطوسيّ إلى عرض فقه العامّة بكلّ ما ينطوي عليه من سعة وتفاصيل، على المدرسة الشيعية، وأخضعه لرؤية التشيّع من خلال كتاب «المَبسُوط». على هذا الضوء سيكون الفقه الشيعيّ هوفقه العامّة نفسه، لكن بعد التكييف الذي خضع له من خلال الرؤية الشيعية، وما أملته هذه الرؤية من إيجاد تغيير وإصلاح في الفقه السنّيّ نفسه.

إنّ ما عرض له الشيخ الطوسيّ في فقهه هوالمسائل نفسها الموجودة في نطاق فقه العامّة، وبالترتيب والنّظم نفسه الذي كان عليه. فما فعله في أبواب الفقه كافّة من الطهارة حتّى نهاية الديّات، هوعرض نظريات فقهاء العامّة، وكان يبادر بعدئذ إلى نقدها بمنتهى الاحترام، إلى جوار ذلك عرض إلى نظريات الشيعة ودرسها وفق رواياتهم، لينتهي في المحصّلة الأخيرة إلى تدوين مجموعة فقهية مقارنة.

على هذا الضوء، لا يمكن تصوّر فقه الشيعة بمعزل عن فقه العامّة.

■ **متى أهمل فقهاء الشيعة هذا النّهج وأغضوا عنه، وراحوا ينظرون إلى الفقه الشيعيّ كفقه مستقلّ؟**

الشيخ معرفت: لدي شواهد كثيرة ومجموعة كبيرة من المؤشّرات التي تؤكّد أنّ إهمال النظر إلى مدارس فقه أهل السنّة، بدأ مع عصر المرحوم صاحب الجواهر فما بعد، فقد ظنّوا أنّ فقه الشيعة هوفقه مستقلّ، في حين أنّ الأمر ليس كذلك، فنحن جزء من الجسم الإسلاميّ، ونحن جزء من الجسم الفقهيّ الإسلاميّ. فكما أنّ الحنبليّ لا يسعه أن يدرس فقهه من دون الرؤى الفقهية للأحناف، والشوافع، والمالكية، فكذلك لا يسع فقهاء الإمامية أن يدرسوا فقههم بمعزل عن بقيّة المذاهب الإسلامية.

سآتي بمثال من الفقه يكون نموذجاً لما أقول. هناك مسألة في الفقه تُفيد في أنّ الذبح هل يشترط أن يكون تحت «الخرزة» أم لا؟ لقد عرض صاحب الجَوَاهر (الفقيه محمد حسن بن محمد باقر النجفي المتوفى سنة 1266هـ) لهذه المسألة في باب «الصيد والذبّاحة» في شروط التذكية، وذكر أنّه ليس لها أصل ولم تأتِ لا في الروايات ولا في كلمات الأصحاب، وبالنتيجة، فإنّ المعيار هو الصدق العرفيّ للتذكية. ثمّ عاد في موضع آخر ليذكّر أنّ أصل عدم التذكية يقتضي أن يكون قطع الأوداج الأربعة تحت المهرة والخرزة (جواهر الكلام، ج36، ص109، 120). لكن ابن رشد الأندلسيّ ذكَر في كتاب «بداية المجتهد»، بأنّه ليس أمامنا في باب الذبيحة إلاّ مضمونان (وهذا هوموقف الفقه الشيعي أيضاً)، هما:

1 ـ أن يقع الذبح وتتمّ التذكية بَفْري الأَودَاج، وفي هذا المضمون ليس هناك موضع لبحث الخرزة وشرطيتها (ينظر: الوسائل، ج16، ص308).

2 ـ أمّا المضمون الآخر فهويتمثّل بقولهم: «إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به» (ينظر: الوسائل، ج16، ص309). في هذا المضمون تكون الخرزة حلقة وصل بين الحلقوم وفضاء الفم،

بمعنى أنّ أعلى الخرزة هوجزء فضاء الفم، ولمّا كانت الروايات قد ذكرت أنّ محلّ قطع الأوداج الأربعة هوالحلقوم، لذلك ينبغي أن يقطع أسفل الخرزة.

لقد استطاع ابن رشد الأندلسيّ أن يفسّر الرواية بسهولة لمعرفته بعلم التشريح، فذكر أنّ الأمر ينبغي أن يكون تحت الخرزة، أمّا صاحب الجواهر، فقد ذكر أنّ هذه المسألة لم تطرح لا في رواية ولا في كلمات الأصحاب، على أنّه لوكان قد اطّلع على فقه العامّة، لما تردّد في حكم هذه المسألة.

إنّ هذا العامل المتمثّل بعدم النظر إلى فقه أهل السنّة، صار سبباً إلى أن تكون بعض بحوثنا الفقهية دون فائدة. عندما ذهبت إلى النجف الأشرف لمتابعة الدراسة، رحت أهتم بتهيئة كتب فقه أهل السنّة إلى جوار اهتمامي بتهيئة الكتب الفقهية الشيعية؛ لأنّهم أفهمونا بأنّه من دون الاطّلاع على أحاديث أهل السنّة وفقههم لا تمكن معرفة أحاديث الشيعة وفقههم معرفة كاملة.

برأيي أنّ لدينا في الفقه كتابين استدلاليين مختصرين وجامعين، هما «دروس الشهيد» في فقه الشيعة، و«بداية المجتهد» لابن رشد الأندلسيّ في فقه أهل السنّة. وكل منهما يمثّل ـ رغم صغر الحجم ـ دورة فقهية استدلالية قل نظيرها.

■ **تذهب مدرسة النّجَف في العصر المتأخر، أي على عهد زعامة آية الله العظمى الخوئيّ إلى عكس ما تقول به تماماً، إذ هي تعتقد أنّ فقه الشيعة لم يكن أبداً حاشية على فقه السنّة، لأنّ فقه الشيعة يمتاز بكونه أكثر دقّة وأكثر تفصيلاً، بالإضافة إلى وفرة روايات الشيعة في هذا المجال وقلّتها عند العامّة. الذي يلحظ أنّ بعض تلاميذ السيّد الخوئي يصرّون على هذا المطلب، فما رأيكم؟**

الشيخ معرفت: كون فقه الشيعة أكثر دقّة وسِعة فليس في ذلك ما يتنافى مع ما ذهبنا إليه. في الوقت ذاته يعدّ الفقه الاستدلاليّ لأهل السنّة واسعاً وممتدّاً جدّاً، ورواياته كثيرة في مختلف أبواب الفقه. يبدوأنّ الذي يثير هذه النقطة ليس له اطّلاع على فقه العامّة ولم يراجع كتبهم الفقهية والروائية إلاّ قليلاً.

على أنّ الإشكال نفسه يتّجه إلى فقهنا القديم. على سبيل المثال لم تشتمل الكتب الفقهية الشيعية القديمة على مبحث الاجتهاد والتقليد، لأنّ هذا المبحث كلاميّ ثمّ نفذ إلى الفقه تدريجياً. في مثال آخر نجد أنّ المحقّق رضا الهَمَدانيّ خصّص ما يناهز العشرين صفحة من القطع الرحليّ للبحث في نيّة الوضوء ومتعلّقاتها في كتاب الطهارة، على حين لم يتوقّف العلاّمة والشهيدان والمحقّقان عند هذا البحث أساساً، ولا وجود له في آثارهم. هنا هل يصحّ القول إنّ فقه قدمائنا كان ناقصاً؟ ثمّ هل يتمثّل مقياس كمال الفقه وامتداده في توفّره على مثل هذه المباحث؟ إنّ إغماض العين بهذه الطريقة ليس صحيحاً.

- **لقد فُرض حظرٌ على تدوين الحديث عند أهل السنّة لما يناهز القرن، عندئذ سيكون السؤال: كيف نقلوا جميع هذه الروايات عن النبيّ صلّى الله عليه وآله؟**

الشيخ معرفت: هذا السؤال يستوقفني أنا أيضاً. لقد دام منع تدوين الحديث حوالي مائة سنة، فكيف توفّر لهم نقل كلّ هذه الروايات عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله)؟ ومن أين جاءوا بها؟ ما أظنّه في هذا المجال ـ ولدي شواهد على هذا الحَدْس ـ أنّهم كانوا يحضرون عند أئمّة الشيعة خاصّة الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) ويأخذون الرواية عنهم، ثمّ يصطنعون للرواية سنداً موضوعاً يصلها بالنبيّ (صلّى الله عليه وآله).

فهناك نَحْو من الأصالة لمتن الرواية، لكن غالباً ما يكون السند موضوعاً؛ لهذا السبب تجد أنّ نصوصَ كثيرٍ من الروايات الفقهية عند

العامّة هو نصّ الروايات الفقهية الشيعية نفسه. في الحقيقة كانت العملية تتمثّل بممارسة ضرب من استراق السّمع. هذا هو الحَدْس الذي توصّلت إليه في الفقه، ويبدوأنّه غير قابل للإنكار.

كان أبوحنيفة ممّن ذهب إلى الإمام الصادق (عليه السلام) وراح يطرح عليه المسائل، فيجيبه الإمام (عليه السلام) بسعة صدر مقرونة أحياناً بالحدّة والعتاب. على أنّ ذلك لم يقتصر على أبي حنيفة وحده، كان الثوريّ أيضاً يذهب إلى الإمام ويسأله. ولقد عرضت في المجلّد التاسع من كتابي «التّمهيد» ـ لم يطبع حتّى الآن ـ إلى أنّ أئمّة الشيعة في زمانهم كانوا كالعلَم الشاخص والرّاية السّامقة، وكان بيت الإمام الباقر والإمام الصادق (عليهما السلام) المرجع الأخير لجميع العلماء، ثمّ دام الأمر كذلك حتّى عصر الإمام الكاظم عليه السلام، ولقد روى علماؤهم عن الإمام السجّاد علي بن الحسين، كما أنّ عدداً كبيراً من روايات أهل السنّة مرويّ عن الإمام الحسن والإمام الحسين (عليهما السلام)، مع أنّ فقه الشيعة نفسه لا ينطوي إلاّ على عدد نادر من الروايات عن الإمامين السِّبطين الحسن والحسين عليهما السلام.

ما أنتهي إليه، هو: صحيح أنّ فقه الشيعة أكثر دقّة وأزيد تفصيلاً، إلاّ أنّ ذلك لا يتعارض مع ما ذهبت إليه. أنا شخصياً من تلامذة آية الله الخوئي، وقد كنت أحضر درسه لمدّة من الزمن فلم أسمع منه مثل هذا الكلام المشار إليه في السؤال، وهوغير صحيح. أمّا ما يقوله تلامذته الآخرون وما ينقلونه من آراء، فلا اطّلاع لي به.

(9)
دور الرؤية القرآنية في الاستنباط

■ **ما هو دور الرؤية الكونية القرآنية في الاستنباط الفقهيّ؟ بتعبير آخر هل يكفي الفقيه في الاستنباط تعاطيه مع آيات الأحكام وحدها فحسب، أم**

أنّ هناك تأثيراً للعلوم والمعارف القرآنية الأخرى في الاجتهاد؟ أخيراً كيف تكون آلية هذا التأثير؟

د. كُرْجي: يقوم نهج الفقهاء على معرفة آيات الأحكام وحدها في ممارسة الاستنباط. بيد أنّ الذي لا ريب فيه أنّ دراسة علوم القرآن، والتعرّف على معارفه لهما سهم وافر في تعميق فهم آيات الأحكام، وفي الوصول إلى الحكم الشرعيّ واستنباطه، والوقوف على مصالح التشريع. وأنّ الاكتفاء بالتدقيق في جانب من القرآن، أوأي كتاب آخر، لا يمكن أن يساوي في معطاه وفي إدراك هدف صاحب الأثر، الحصيلة الناتجة عن التعمّق في إدراك جميع أبعاد الأثر، بل لا يمكن أن يتساوى الوعي الحاصل للهدف الذي يرمي إليه صاحب الكتاب، في بُعد من أبعاده، بين من يقتصر على هذا البُعد وحده وبين من يتجاوز هذا البعد، ليحيط بجميع أبعاد الكتاب، ويطلّ من خلال هذا الوعي الشامل، على الجزء المطلوب. ولكن لماذا؟ الجواب: لأنّ جميع الأجزاء تترابط فيما بينها لمتابعة هدف واحد.

بل نستطيع القول إنّ هذا النهج في الاقتصار على جانب واحد وإهمال بقيّة الجوانب، لا يليق حتّى بالموسوعات وكتب الكشاكيل والمتفرّقات.

والمسألة المُثَارة ـ الفرق بين التركيز على آيات الأحكام وحدها والتركيز على القرآن في جميع أبعاده ـ لا تقتصر آثارها على درك ظواهر كلام المتكلّم وفهمه، بل تمتد لتشمل مسألة استيعاب عمق المعنى وروحه.

السيّد مرعشيّ: بالنسبة إلى السؤال المطروح يمكن أن نجيب بالإيجاب. فلمجموع علوم القرآن ومعارفه تأثير في الاجتهاد. نحن نرى أنّ النظرية الاجتهادية تستحقّ الاحترام حين تعبّر عن حكم الله، لا عن حكم الفقيه الخاصّ. هذا الأمر يُملي على الفقيه أن ينظر إلى آيات

الأحكام ويتعاطى معها بنوع من التعبّد، بحيث لا يتجاوز حدودها وثغورها، بل يبقى في دائرتها وداخل حدودها حين يمارس الاجتهاد والاستنباط، ومن ثمّ فهوليس حرّاً في أن يبتعد عنها ويضَحّي بها في مقابل مجموعة من الاعتباريات والظنون الواهية. وما جاء في بعض الروايات من «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول» ناظر في الحقيقة إلى هذا الأمر، وهويعكس حقيقة، أنّ على الفقيه أن لا يخرج عن إطار الأدلّة إلى القياس والاستحسان، وهما أمران باطلان.

د. **كاتوزْيان**: أعتقد أنّ سؤال الندوة غامض، بيدَ أنّي أستطيع القول من خلال المقدار الذي فهمته، أن لا مجال للشكّ في أنّ القرآن هوالدستور المدوّن للحقوق الإسلامية، وهوإلى ذلك أعلى مصدر فقهيّ، بحيث يتحتّم رعاية الأصول التي يضمّها، واتخاذها مرشداً في كيفية الاستنباط. على سبيل المثال: نفهم من التشديد الكبير للآيات الإلهية على وجوب تحكيم العدل، أنّ الهدف العامّ المنشود من تنفيذ جميع الأحكام، يتمثّل بتطبيق العدالة. وتطبيق العدالة هوفي الواقع القيمة التي تقرّبنا إلى التقوى وتوفّر لنا الرضا الإلهيّ ﴿تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾.

وعليه، فينبغي للفقيه القرآنيّ أن يأخذ بنظر الاعتبار في استنباطه للحكم، الآثار الاجتماعية والاقتصادية المترتّبة على الحكم الذي يستنبطه، ومدى ما يساهم به في تطبيق العدالة، ومن ثم يجب أن لا يقتصر تفكيره في حدود الصناعات الأدبية والمنطقية.

بتعبير آخر، ينبغي للفقيه القرآنيّ باللحاظ المذكور أن يملأ الفضاء الخالي للأحكام بمادّة العدالة ومحتواها. وبهذا النحوليس عليه أن لا يلجأ إلى تخصيص الأحكام القرآنية القطعية دون مبرّر وحسب، بل عليه أن يأخذ من هذه الأحكام أصولاً تهدي اجتهاده وتوجّهه في عملية الاستنباط.

لكن مع ذلك كلّه، وبرغم ما يتمتّع به القرآن من موقع منيف وسَام، يجب أن لا يقوى التصوّر الذي يذهب إلى أنّ كلّ شيء قد بُيّن في القرآن، بنحوٍ نكون فيه بغنىً عن بقيّة المصادر الفقهية. فالقرآن يضمّ الأصول العامة للهداية، وليس فيه ما يختصّ بالأحكام الجزئية في الفِقه إلاّ جزء صغير، والذي لا نشكّ فيه أنّ معرفة آيات الأحكام لا تكفي وحدها في استنباط الأحكام الشرعية. ويمكن أن نمثّل لعلاقة القرآن ببقيّة مصادر التشريع، بالعلاقة بين الدستور والقوانين العادية، فما يطغى على القرآن ـ كما على الدستور ـ هوالقَيمُومة العامة، ودور التوجيه والإرشاد وإبانة الطريق.

السيّد الحائريّ: هناك بحث حول فهم القرآن. على سبيل المثال: في مسألة أنّ الماء مطهّر نرى أنّ هناك من يذهب في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ إلى أنّ هذه الآية ـ وما شابهها ـ لا تدلّ على كون الماء مطهّراً بالمعنى الفقهيّ. والسبب الذي يتذرّعون به، أنّ هذه المصطلحات الفقهية لم تكن رائجة وقت نزول هذه الآيات، ومن ثمّ فإنّ إدراك معاني هذه المصطلحات في القرآن يجب أن يتمّ من خلال المعنى اللغويّ الذي كان سائداً في زمن النزول؛ لذلك يصعب أن نستخلص حقيقة شرعية، أوبتعبير آخر الطهارة الشرعية من مصطلح «الطَّهُور».

أمّا نحن، فنرى أنّ هذه الآيات، وإن كانت قد نزلت في أوائل البِعثة، إلاّ أنّ مصطلحات القرآن ينبغي أن تُفهم في إطار الجوّ القرآنيّ نفسه، والشيء البديهيّ أنّ القرآن لم ينزل دفعة واحدة. عندئذ، فإنّ الفضاء القرآنيّ يتكوّن من مجموع الآيات والسّور النازلة، وفي ضوء هذا الفضاء القرآنيّ الخاصّ يُتاح لنا مجال درك القرآن نفسه وفهم مصطلحاته، بحيث يتمّ بحث كلّ شيء في إطار هذا الجوّ المتكامل.

في الواقع، إنّ مصطلحات كلّ مدرسة تخضع لهذا المبدأ. فإذا

سمعنا مصطلح الناصب والمنصوب من سيبويه، فسيكون لذلك معنى يختلف عن المعنى الذي يستخدمه فيه غير النّحويّ؛ السبب أنّ المعنى يتغيّر إذا أخرجناه من فضائه الخاصّ.

بشكل عامّ، تخضع مصطلحات القرآن أوالإسلام عامّة لجوّها الخاصّ، ومن ثمّ ينبغي لهذه المصطلحات أن تُدرس في إطار مجموعة المعارف التي يتألّف منها القرآن أوالإسلام، حتّى يمكن أن يُفسّر معناها ويستبين، وتؤدّيه بشكل جَلِيّ. إذا أردنا مثلاً أن نأخذ آيات الأحكام وحدها ونفصلها عن بقيّة الآيات، ثمّ ندرسها بمعزل عن المجموع، فيمكن أن تفوتنا عندئذ نكات وإشارات تبقى بعيدة عن فهمنا، قاصية عن متناولنا.

ما نخلص إليه، إنّنا إذا أخذنا آيات الأحكام وبحثناها بشكل منفصل عن بقيّة الآيات، نصل إلى فهم خاصّ، وإذا أخذناها في ضوء صلتها ببقيّة الآيات وبحثناها ـ على أساس علاقة تكاملية ـ بعضها مع بعض، نصل إلى فهم آخر؛ لذا يتحتّم بالضرورة أن نأخذ الآيات بعضها إلى جوار بعض حينما نريد أن نمارس التفسير ونفهم معناها، تماماً كما أنّ مصطلحات كلّ مدرسة أو اتّجاه تفهم في إطار تلك المدرسة وذاك الاتّجاه.

الشيخ معرفت: يجب أوّلاً أن تتّضح هذه المسألة: هل تقتصر آيات الأحكام على تلك المجموعة التي وضعها بعض العلماء الكبار وجمعوها تحت هذا العنوان، وألّفوا فيها الكتب؟

نقول في الجواب: إنّ الأمر ليس كذلك قطعاً، وكلّ ما فعله أولئك العلماء الكبار أنّهم توفّروا على جمع الآيات التي تتضمّن صراحة بعض المسائل الشرعية مثل: الإرث، الطلاق، النكاح، البيع، الإجارة، الدين

وغير ذلك. ما أعتقده شخصياً أنّ هذا اللون من التصوّر ينطوي على التقصير بحقّ القرآن. القرآن كتاب هداية، جاء لبناء الإنسان، وهومملوء بمجموعه بموضوع التفقّه في الدين، والتفقّه في الدين هوضرب من المعرفة العميقة الدقيقة بجميع الأبعاد الإنسانية، وهذه بدورها ترتبط بكل الأبعاد الفردية والاجتماعية للإنسان المسلم. بمعنى أنّ على الإنسان أن يعمل في جميع أبعاد حياته وفقاً لما أراده القرآن.

فإذا أراد الفقيه أن يكتفي ببيان المسائل انطلاقاً من لحاظ تصنيفها إلى واجب ومكروه ومستحبّ. . . ، وأن يكتفي بما هومشهور، فقد وقع في التقصير.

■ **هل لكم أن تعطونا مثالاً على كيفية تأثير بقيّة جوانب المعرفة القرآنية على عملية الاستنباط؟**

الشيخ معرفت: ثمّة خلاف بين الفقهاء في تصدّي النساء للقضاء، فبعض الفقهاء تمسّك بروايات من قبيل: «انظروا إلى رجل منكم يعرف شيئاً من قضايانا» واستندوا إليها في القول بعدم جواز تصدّي المرأة للقضاء. بيدَ أنّني أرى أنّ مثل هذه التعابير لا يمكن أن تكون مخصّصة للحكم، بل هي في مقام بيان الحكم لجميع المكلّفين؛ تماماً كما في مقولة «رجل أصاب ثوبه بول»، فالنصّ ـ هنا ـ يشمل إصابة البول للباس المرأة كما للباس الرجل. من هذا الباب، من الخطأ أن يردف الحديث الشريف «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم» بكلمة «مسلمة» لأنّ الحديث يتضمّن الرجل والمرأة.

كذلك، هومن قبيل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ إذ لا يجب أن تعقّب الآية بنصّ من قبيل: و﴿يا أيّتها اللاتي آمنتن﴾.

وبذلك استفدنا من كلمة «الرجل» في حديث «أنظروا إلى رجل

منكم يعرف شيئاً من قضايانا» عدم حقّ المرأة في القضاء، وأنا أعتقد خطأ هذه الاستفادة التي لا تنسجم في الوقت نفسه مع المشرب الفقهيّ.

لكن الذي حصل هوأنّ السادة أخذوا ذلك أخذ المسلّمات، لذلك عمدوا بعدئذ لاصطناع الأدلّة. وحينما انتبهوا هم أنفسهم إلى ضعف الدليل راحوا يتمسّكون بالإجماع.

أمّا إذا عدنا إلى القرآن الكريم فنستطيع أن نتوفّر على الدليل بسهولة. فمن شروط القضاء، القاطعية والحَسم، وعدم التأثّر والانفعال، والقرآن يصف المرأة بقوله: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلۡحِلۡيَةِ وَهُوَ فِي ٱلۡخِصَامِ غَيۡرُ مُبِينٖ﴾ (الزخرف: 18) ويعرّفها كموجود ينشأ بين الحَلِيّ وتنشأ شخصيته ويكتسب هويته في هذا الإطار. لذلك لا يمكن أن تتسنّم مثل تلك المسؤولية التي تحتاج، ـ حسب تعبير الإمام الخمينيّ ـ، إلى القَسوة، تماما كما خاطب مجموعة من القضاة بقوله: يجب أن يكون القاضي قسيّ القَلب، أي لا يتأثّر بانفعالات الخصوم التي تصدر ـ أوبعضها ـ عن تكتيك. فربما بادر أحد طرفي النزاع إلى البكاء، وربّما احتدّ أوأظهر التظلّم وما شابه.

من جهة أخرى يحثّ القرآن الكريم المجتمع الإسلاميّ على الثَّبات والصبر إزاء الحوادث والمصائب «وتواصوا بالصبر»، على حين أنّ المرأة موجود يفقد قدرة الثّبات والصبر حيال الحوادث «وهوفي الخصام غير مبين». فالمرأة تلجأ إلى البكاء والنّوح مقابل النوازل نتيجة ضعفها الداخليّ، وتضيق عليها الحياة في مقابل المشكلات الحادّة والوقائع المَريرة.

إن الإنسان لا يسقط ضحية الألم إذا ما كانت له القدرة على الكلام والتعبير عن نفسه ووجوده، أمّا إذا ساوَرَه العجز عن الكلام وأحسّ أنّه لا يستطيع أن يحقّق وجوده، تراه يلجأ إلى البكاء. هكذا نجد أنّ الإنسان

الذي يفتقد إلى الثبات في معترك الحياة ينهزم نفسياً، ومن ثمّ لا يستطيع أن يتّخذ قراراً مهمّاً حول وجوده ومصيره.

على هذا الضوء، نفهم من الآية الشريفة أنّه ليس بمقدور المرأة أن تتصدّى لمسؤولية تلك المواقع التي تحتاج إلى الحسم وتتطلّب الثبات، والصّلابة، وعدم التأثّر بالانفعالات التي تحفّ بتلك المواقع، وهذه المراكز والمسؤوليات لا تنسجم مع روحها، ولا تتّسق مع تكوينها النفسيّ. وهنا نلحظ أنّ الآية الكريمة، وإن لم تكن في معرض الكشف عن هوية القضاء والقاضي، إلاّ أنّ بمقدور الفقيه أن يخرج منها بمثل هذه الاستفادة.

ثمّ مثال آخر مستمدّ من الآية الكريمة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، وكذلك: ﴿سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾. معنى هاتين الآيتين أنّ الله وهب الإنسان قدرة استثنائية يستطيع من خلالها أن يستخدم جميع قوى الطبيعة وكلّ ما في العالم من إمكانات. إنّ بمقدور الفقيه أن يستفيد من هذا النّمط من الآيات ما مؤدّاه أنّ بمقدور كلّ إنسان أن ينطلق إلى حيث ما يستطيع، بشرط أن لا يصطدم مع حقوق الآخرين؛ ومعنى ذلك أنّ هذا الضرب من الآيات يُوجِد لنا أحكاماً تكليفية.

- **حينما نعود إلى آيات الأحكام نجد أنّ القرآن الكريم يلجأ أحياناً إلى بيان جزئيات الأحكام وتفصيلاتها كما هوحاله في مسائل مثل الحجّ والإرث والدَّين، في حين يكتفي أحياناً أُخرى بطرح كلّيات الأحكام، تُرى ما هوالهدف من استخدام هذين الأسلوبين؟**

الشيخ معرفت: القرآن كتاب هداية، وظيفته عرض أصول التشريع وكليّات الشريعة. أمّا التفصيل والتّبيين، فهي مهمّة منوطة بالنبيّ الأكرم (صلّى الله عليه وآله) وأوصيائه من بعده (عليهم السلام). يقول

(سبحانه) في هذا الشأن: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾.

إذاً، تبيين الأحكام وتفصيلها يقع على عهدة رسول الله (صلّى الله عليه وآله). وحين يسأل أبوبصير الإمام الصادق (عليه السلام) عن أسباب عدم تصريح القرآن باسم الإمام عليّ والإمام الحسن وبقيّة الأئمّة عليهم السلام، تراه يذكر له في مجال الجواب بأنّ القرآن أيضاً صرّح بأصل وجوب الصلاة بيدَ أنّه لم يشِر إلى عدد الركعات، أوأنّه ذكر أصل وجوب الحجّ بيد أنّه لم يذكر عدد أشواط الطوافّ حول الكعبة.

أمّا إذا مارس القرآن عملية الدخول بالتفاصيل في بعض الأحكام، فذلك يعود إلى طبيعة الأحداث والوقائع بحيث لا يمكن التوفّر على حلّها من دون أن يدخل القرآن بذكر الأُمور تفصيلاً.

ففي مسألة تأكيده ضرورة كتابة الدَّين، ربّما يعود السبب إلى تساهل الناس في ذلك، وما يمكن أن يجرّ إليه هذا التساهل من عواقب.

وفي مثال زوجة زيد لجأ القرآن للحديث عن التفاصيل بسبب أنّ الواقع كان يحتاج إلى ذلك؛ لأنّ القرآن كان بصدد تغيير سنّة خاطئة كانت راسخة في الواقع الجاهليّ. فقد يحصل أحياناً أن يُبادر القرآن إلى التفاصيل من باب التفضّل لا من باب الوظيفة.

■ **وإن استلزم ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة؟**

الشيخ معرفت: أجل، فلا إشكال بذلك؛ لأنّ وظيفة القرآن هي تبيين الأُصول والأركان، ووظيفة النّبي (صلّى الله عليه وآله) الدخول في الجزئيات؛ وبذلك فإنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة مرتفع موضوعاً.

(10)
هل تكون مِلاكات الأحكام بدائل للنصّ؟

■ **إذا اكتشف الفقيه الملاك القطعيّ للحكم، فهل يستطيع أن يفتي فيما لا**

نصّ فيه، طبقاً للملاك؟ بتعبير آخر: هل يمكن للمِلاك أن يأخذ مكان النصّ إذا اكتشفه الفقيه على نحو قطعيّ؟

د. كُرْجي: لا يستلزم صدق القضية الشرطية صدق طرفيها. وأنا وإن كنت لا أزعم أنّ بمقدور الفقيه أن يبلغ المِلاك والمَناط القطعيّ للحكم، لكن أستطيع القول وفاقاً لما يقولونه في باب قياس الأولوية، من أنّه إذا اكتشفنا العلّه التامّة للحكم، فلا مَهرَب من اكتشاف المعلول؛ أي الحكم نفسه. وكلام علماء الأصول في باب الملازمات العقلية المستقلّة يقوم على هذا المعنى.

السيّد مرعشيّ: أجل، إذا استطاع الفقيه أن يشخّص مِلَاك الحكم، ثمّ يحصل له اليقين بوجود الملاك نفسه في الموارد التي لا نصّ فيها، فيكون حينئذ بمقدوره أن يمتدّ بالملاك ويستفيد منه في الموارد المشابهة. ولا يُطلَق على هذه الممارسة وصف القياس، بل هي تدخل في باب تنقيح المناط.

على سبيل المثال: تفيد المادّة العاشرة من القانون المدنيّ على نفاذ المعاهدات والعقود الخاصّة التي ليس فيها ما يخالف القانون صراحة. والباعث إلى وضع هذه المادّة، هوأصل حرية إرادة الأشخاص في العلاقات فيما بينهم. لهذا المَنَاط وجود في الإيقاعات أيضاً، لأنّنا نعرف أنّ نظر المشرّع لا يقوم على حجب حرية الإرادة في مجال الإيقاعات، وعليه، نستطيع أن نقول بناءً على ملاك المادّة العاشرة من القانون المدنيّ ومناطها، إنّ كلّ إيقاع يكون نافذاً إذا لم تكن فيه مخالفة صريحة للقانون. هذا مثال لتمديد المِلاك وتسرّيه. وما ذهب إليه بعض الفقهاء المتأخّرين من الفتوى بصحّة العقود الجديدة، (من قبيل عقد الضمان وعقد العمل وغيرهما)، مع أنّ هذه العقود لم ينصّ عليها في الشّرع، ما دفع هؤلاء الفقهاء إلى هذا الموقف، هوأنّهم أدرجوا العقود الجديدة في باب «أوفوا بالعقود» و«تجارة عن تراض»، وقد عبّروا عن تنقيح المناط أحياناً باتحاد طريق المسألتين، وبذلك فصلوه عن القياس.

نقرأ في شرح اللّمعة ومتنها: «وكذا تجب اليمين مع البيّنة في الشهادة على الميّت والطفل والمجنون، أمّا على الميّت فموضع وفاق، وأمّا على الغائب والطفل والمجنون، فلمشاركتهم له في العلّة المُوصَى إليها في النصّ، وهوأنّه لا لسان له للجواب، فيستظهر للحاكم بها، إذ يحتمل لوحضر كاملاً أن يجيب بالإبقاء أوالإبراء فيتوجّه اليمين، وهومن باب اتحاد طريق المسألتين، لا من باب القياس». وعليه إذا كان المِلاك قطعياً، فهويأخذ مكان النصّ.

د. **كاتوزْيان**: يستفاد من ظاهر الأخبار التي تنصّ على منع القياس، أنّ المراد منها هو النّهي عن الاعتماد على مجرّد الشَّبَه والظنّ الذي لا أساس له بين موضوعين (من قبيل ما تحدث به الشيطان من قياس بين خلقته من نار وخلق الإنسان من طين)، أمّا إذا بلغ الفقيه ملاك الحكم وأحرزه بشكل قطعيّ، فيجب عليه أن يسرّيه لأي مورد يتحقّق فيه المِلاك المُكتَشَف؛ لأنّ الشارع لم يشرّع الحكم لهوى أولعبث، أومن بابَ إظهار القدرة.

إنّ صدور أيّ حكم لا يكون إلاّ لبلوغ مصلحة، فإذا استطاع الفقيه أن يصل إلى العلّة الغائية لصدور الحكم، فعليه أن يلتزم بمقتضاه في الموارد المشابهة من باب التساوي بين الاثنين.

صحيح أنّ احتمال الخطأ وارد في مجال بلوغ مِلاك الحكم واكتشافه، وأنّ الاعتماد على الاستنباط القائم على هذه الطريقة لا يصل إلى مستوى الاستنباط الذي يقوم على أساس النصّ، لكن المكلّفين معذورون في هذا المقدار من الخطأ. أمّا لماذا صرنا إلى ذلك؟ لأنّه إذا صرنا للشكّ في قدرة العقل على بلوغ الحقيقة، فإنّ هذا الشكّ سيأخذ طريقه أيضاً إلى الاستلزامات العقلية، وإلى العقل المستقلّ أيضاً، ممّا ينتهي إلى تقويض قيمة أيّ استنباط، وهذه النتيجة لا يلتزم بها أيّ فقيه.

ثمّ إنّ الاعتماد على القياس القطعيّ يعبّر عن ضرورة عقلية وعملية؛ ولتوضيح الأمر نلاحظ أنّ القاضي مكلّف في النظام الحقوقيّ الراهن، بالفصل بين الخصومات، وإصدار الحكم، فهومن ناحية لا يستطيع أن يتوقّف عن ممارسة الاجتهاد، كما ليس بمقدوره من ناحية أخرى إجبار المتخاصمين على اللجوء إلى الصلح بسبب الاحتياط، كما لا يقبل منه أن يقول: إنّه ليس للشّرع موقف واضح وحكم شرعيّ محدّد إزاء الواقعة.

إذا أضفنا لذلك أنّ القوانين لا تتضمّن حكم جميع الدعاوى والخصومات، كما لا يتضمّنها الشرع أيضاً، فحينئذ يكون القاضي إزاء خيارين، فهوإمّا أن يفصل في موارد الخصومة ويقضي بها برأيه، أوأن يلجأ إلى ممارسة الاستنباط لبلوغ الحكم في إطار دوافع المشرّع ومقاصده وأهدافه، على ضوء الحكمة التي تتخلّلها القواعد الموجودة، فيلجأ من بين ما يلجأ إليه، إلى القياس. والشيء الطبيعيّ أنّ القاضي يرجّح الخيار الثاني على الأوّل.

أمّا ما ينبغي التوقّي منه، والحذر من ممارسته في هذا المجال، هوأن يرجّح الحكم المُستنبَط على النصّ من خلال القياس، أوأن يصار إلى مساواتهما عبر القياس أيضاً، لأنّه سبقت الإشارة إلى احتمال وجود الخطأ، حتّى في حال القطع بمفاد المِلاك، في حين أنّ للنصّ دلالة مباشرة على إرادة الشارع، وفي الحالة الثانية يكون تدخل العقل، أقلّ بمراتب ممّا هوعليه في الحالة الأُولى.

وقد لجأ كبار فقهاء الشيعة إلى القياس القطعيّ في استنباط الأحكام، لكن بعد أن ميّزوه عن القياسات المشكوكة التي لا تقوم على قاعدة أوأساس. فهم توقّياً من الوقوع في مَسلَك القياس الظنّيّ، لجأوا إلى القياس القطعيّ ومارسوه، عبر عناوين مختلفة منها «وحدة المِلاك» و«قياس الأوَلَوية» و«وحدة طريق المسألتين» و«تنقيح المناط».

العنصر المشترك في جميع هذه العناوين (باختلافات ضئيلة فيما بينها) هوإعطاء قيمة للملاك القطعيّ في الأحكام.

■ **جناب الشيخ معرفت، هل تتساوق مِلاكات الأحكام مع النصّ بحيث يمكن أن تأخذ مكان النصّ؟ فلو فرضنا أنّ الفقيه حصل على المِلاك القطعيّ لحكم معيّن، فهل يمكنه أن يفتي في الموارد التي يتوافر فيها الملاك نفسه، من دون أن يكون هناك نصّ؛ أي اعتماداً على المِلاك القطعي؟ هذان السؤالان يُسبقان في الواقع بسؤال تأسيسيّ، مفاده: هل بمقدور الفقيه أن يضع يده على مِلاكات الأحكام؟ لماذا يخشى بعض الفقهاء من البحث في مسألة وقوف الفقيه على مِلاكات الأحكام، بل تراهم حتّى في المواطن التي يعبّر فيها النصّ (عن علّة الحكم) بـ «أنّ» أو«لأنّ» وأمثال ذلك؛ تراهم يحملون هذه التعابير على الحكمة، فيقولون ربما كان ذلك من باب الحكمة؟**

الشيخ معرفت: إنّ مبنانا الذي نعتقد ونؤمن به، أنّ «الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية» فهذا جزء من قواعدنا وأصول عقائدنا. من جهة ثانية، نحن نعتقد بعدم صحّة التصويب، «فالواقع» لا يتغيّر بنظر الفقيه.

في ضوء ذلك نتساءل: إذا استطاع الفقيه أن يعرف المِلاك القطعيّ للحكم أحياناً ويصل إليه، فلماذا يتحاشى تسرية الحكم إلى الموارد التي يوجد فيها المِلاك القطعيّ نفسه؟ أقول في تفسير هذه الحالة في سلوك الفقيه، بأنّها تنظر إلى الدين بنظرة تعبّدية. في حين لا تقوم مرتكزات التشيّع ومبانيه على نظرة تقول: إنّ الدين أمر تعبّدي محض، بل الدين إرشاد إلى المصالح الواقعية العقلية. وما أعتقده وأؤمن به أنّ الفقهاء دخلوا ميدان هذه القضية بقَدَم راسخة على مستوى التخطيط والبحث النظريّ، بيدَ أنّهم كشفوا عن قدر من الضعف والتردّد في مجال التطبيق.

أمّا ما يتعلّق بالسؤال: فيما إذا كان بمقدور الفقيه أن يطّلع على المِلاك القطعيّ للحكم ويصل إليه، فالجواب عليه بالإثبات، أجل فالفقيه يستطيع ذلك. فقهاء السلف وفقههم كان يرتكز أساساً على هذا المبنى، إذ كانوا يبذلون قصارى جهدهم وأكثر سعيهم في مجال الكشف عن مِلاكات الأحكام، وما هوشائع بين المتأخرين من الجمود كثيراً على الألفاظ لم يكن له أثر بين فقهاء السّلف، ولا أقصد من مصطلح «المتأخّرين» فقهاء المسلك الأخباريّ، بل أعني مباشرة كبار فقهاء وقادة المسلك الأصوليّ. لوأخذنا قضية مقدار الدية في القتل كمثال لوجدنا عدم الاتساق بائناً، ففي بعضها تبلغ (200) حلّة يمانية أي ما يساوي في قيمته حوالي (60) ألف تومان، في حين تجد في طرفها الآخر قولاً يذهب إلى (1000) دينار أي ما يعادل في زماننا ثمانية ملايين تومان. من جهة ثالثة يذهب بعض الأطراف إلى أنّ قيمة دِيَّة القتل مائة بعير أو مائتا رأس من البقر أوألف من الغنم، والشيء الطبيعيّ أنّ قيم هذه الحيوانات هي في حركة مُتَذَبذِبَة وغير مستقرّة في الأغلب. إنّ ما يهيمن على ظنّ أولئك السادة الفقهاء أنّ أحكام هذه المسألة تعبّدية، وذلك على غرار كفّارة إفطار شهر رمضان، هذه الكفّارة التي تتراوح، ـ بحسب الحالة، ـ بين إطعام ستّين مسكيناً أو عِتق رقبة، أوصوم شهرين متتابعين أوالجمع بينها (على تفصيل فقهيّ) إذ يجب العمل بها تعبّداً ولا محيد عنها إلى غيرها. أو ربّما ظنّ بعض الفقهاء أنّها من قبيل ما هوسائد في القوانين الجزائية في عصرنا حيث يقولون أحياناً، إنّ للقاضي الحقّ في أن يحكم على المجرم بين ثلاثة أشهر وثلاث سنوات.

إنني أعتقد أنّ الشارع ليس بصدد التعبّد في مسألة مقدار الدِّيّة وقيمتها كما أنّه ليس بصدد التساهل كما هودأب المشرّع البشريّ، بل هوبصدد بيان كيفية الضمان في مسألة قتل إنسان، تماماً كما هي الحال في بعض الجراحات، إذ نرى الشارع لم يعيّن ديّة معيّنة بل أوكل الأمر

إلى الحكومة الإسلامية، فلها أن تعيّن المقدار في ضوء القيمة من جهة، وفي ضوء حجم الجراح ونوع النّقص الذي أصاب الإنسان من جهة أُخرى.

إذاً، لا معنى في ديّة قتل الإنسان أن يتعبّدنا الشارع بأن يضعها مردّدة بين (60) ألف تومان و(8) ملايين تومان.

وإلاّ هل يعقل، ـ بنظركم ـ، أن نعرض قانون الإسلام على هذه الكيفية إلى العالم؟

حين نعود إلى متقدّمي الفقهاء، كما هي الحال في كتاب «كَشْف اللِّثام»، نجد أنّه يقيم كلّ حُلّة من المائتين بخمسة دنانير، لكي تساوق مقولة (200) حُلّة يمانية، مقولة (1000) دينار وتساويها، وبذلك فإنّ المعيار لديه هوفي الحقيقة مقولة (1000) دينار، وقد قاس قيمة الحلل عليها.

الإمام عليّ (عليه السلام) سار على النّهج نفسه إذ أعلن أنّ ثروة الناس كانت من المواشي على عهد النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، أمّا في عهده فقد أضحت من الذهب والفضّة، لذلك وجدنا أنّ قيمة ديّة القتل تختلف في بعض الأدوار التاريخية وهي تتبدّل بين عشرة آلاف واثني عشر ألفاً وسبعة آلاف، وذلك بخلاف الدينار الذي بقي ثابتاً على الدّوام.

كما تختلف الديّة في عدد الأغنام باختلاف القيمة، فهي تارة (1000) وأخرى (1200). وإذا امتلكنا الرؤية نفسها التي كانت لصاحب كشف اللِّثام [الفاضل الهنديّ، ت1137هـ] نستطيع بسهولة أن نحلّ التعارض بين هذه الروايات. ومفاد ذلك، أنّنا نجعل المعيار الأساس والأصليّ هو(1000) دينار ثمّ نقيس القيم الأُخرى عليه، فتصبح قيمة الديّة في عصرنا ما يقارب ثمانية ملايين تومان، وحين نعود إلى دية القتل في

اليابان ـ وهذه إشارة مستطردة ـ نجد أنّها تساوي (10) ملايين «ين» أي ما يساوي تقريباً ثمانية ملايين تومان.

■ **هل مارس الفقهاء المتأخرون عملية الاستنباط عن طريق المِلاكات؟**

الشيخ معرفت: أجل، بل بادروا أحياناً إلى بيان أحكام عن طريق القياس أيضاً.

سأذكر فيما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

أ ـ إذا قصد الإنسان الإقامة في غير وطنه، ثمّ تراجع عن قصده بعد أداء صلاة رباعية، فإنّ صلاته ستبقى تماماً ما دام موجوداً في ذلك المكان. أمّا إذا رجع عن قصد الإقامة قبل أن يؤدّي صلاة رباعية، فإنّ صلاته ستكون قصراً. إنّ لدينا نصّاً حيال هذا المَطلَب.

لكن ما هوحكم الشخص المذكور بإزاء الصوم على ضوء الفرض الذي يفيد أنّه لم يصل رباعية، فهل حكمه حكم المسافر، بحيث يستطيع أن يفطر (إذا ما كان قد غيّر قصده قبل الزوال) أم أنّ عليه أن يواصل صومه حتّى الغروب؟ لقد أفتى الفقهاء بأنّ على مثل هذا الإنسان أن يتابع صيامه إلى الغروب، مع أنّه لا وجود لنصّ في هذه الحالة مطلقاً، ولا دليل عليها، إلاّ تسرية حكم الصلاة وتطبيقه على الصّوم. أليس هذا قياساً؟!

لقد مورس هنا وعلى نحو لاشعوريّ ضرب من القياس، والأكثر أنّه استعمال للقياس في حقل العبادات. وإلاّ ما هي صِلَة الصوم بالصلاة؟!

لقد أفتى صاحب العُروَة [محمد كاظم اليزديّ، 1247ـ1337هـ] بذلك، وعلى هذا النّحو وافقه جميع المحشّين على كتاب العُروة.

ب ـ إذا ما أفطر الصائم عمداً في شهر رمضان، فإنّه يعزّر بخمس

وعشرين سوطاً، وهذا حكم لا دليل عليه، إلاّ أنّه استُمِدّ من حكم مسألة أخرى تفيد أنّ من جامع زوجته في نهار شهر رمضان يعزّر خمسة وعشرين سوطاً، حيث هناك نصّ على هذه المسألة. هذه الحالة تعبّر هي الأخرى عن ضرب من القياس أوالاعتماد على المِلاك.

ج ـ ما يذكرونه في باب اللواط أنّه يحتاج إلى أربعة شهود عدول لإثباته، وليس من دليل هنا غير القياس على الزّنا الذي يحتاج إثباته إلى شهادة أربعة عدول.

إنّ أمثال هذه الموارد كثير في الفقه، حيث يفيد ظاهرها القياس، على حين أنّها في حقيقتها تعبير عن تسرّية الحكم عن طريق كشف المِلاكات القطعية للحكم.

■ **المقصود أنّ المِلاك القطعيّ هوالذي يأخذ مكان النّص؟**

الشيخ معرفت: أجل، المقصود هوالملاك القطعيّ، الذي يمكن الإفتاء على أساسه أيضاً، بل أفتوا على أساسه عملياً، ولوبطريقة لا شعورية.

السيّد الحائريّ: فيما يتعلّق بكشف مِلاك الحكم، يمكن أن نتصوّر ذلك على ثلاثة أنحاء، بالطريقة التالية: أن يكون المِلاك مذكوراً في منطوق الرواية، وحينئذ يكون الدليل بنفسه شاملاً بدلالته اللفظية الموارد الأخرى التي لا نصّ فيها، بشرط وجود المِلاك وتوافره في الموارد التي نعنيها. في مثل هذا المورد يكون الفقه بإزاء هوّة ومنحدر، بحيث يجب عليه أن يلتزم جانب الدقّة والحَذَر، لكي لا يقع ضحية القياس.

لتوضيح الأمر، نجد أنفسنا نلتقي في لسان الأدلّة وفي النصوص، سواء أكانت آيات أم روايات بنوعين من المِلاك، في الحالة الأُولى يتمّ الكشف (في لسان الدليل) عن العلّية، بحيث تكون العلّة موضوعاً

للحكم، وعندئذ يمكن تسرية الحكم إلى أيّ مورد ينطوي على المِلاك نفسه. أمّا في الحالة الثانية، فلا يمكن كشف العلّية من المِلاك بحيث لا نعتبر المِلاك موضوعاً للحكم، إنّما نتعامل مع المِلاك على أنّه ضرب من ضروب الحكمة، وفي مثل هذه الحال لا يمكن أن نتعدّى بالحكم إلى الموارد المشابهة.

لتوضيح الأمر بمثال: للمورد الأوّل الذي تكون فيه العلّة موضوعاً أوجزءاً من الموضوع، بحيث تذكر كمِلاك للحكم، يمكن أن نذكر جملة «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر»؛ فالإسكار جاء من قبل جملة «لأنّه مسكر» وهومتضمّن في كلمة «الخمر». فإحدى صفات الخمر الإسكار، وهذه الصفة جاءت منفصلة عن موضوع الكلام الذي هوالخمر، وقد ذكرت بعنوان كونها علّة في آخر الجملة.

حين يكون الأمر كذلك، يمكن التعدّي بالحكم نفسه إلى الموارد المشابهة، بحيث يمتدّ النهي في «لا تشرب» إلى الأشياء المسكرة التي لا يصدق عليها عنوان الخمر.

أمّا بالنسبة للمورد الثاني الذي لا تكون فيه العلّة أوالملاك عنواناً للموضوع، أوجزءاً من الموضوع، بل تأتي لتكون فائدة مترتّبة على الحكم، بحيث لا يمكن تسرية الحكم إلى الموارد المشابهة، فيمكن أن نأخذ المثال عليه من قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ لا يُشعر بعلّية الحكم، وإنّما مفاد الآية أنها تريد أن تذكر أثراً من الآثار، وهذا الأثَر لم يُتضمّن في الموضوع.

في مثل هذه الحالة، لا يمكن أن نستفيد العلّية من «كي لا يكون دولة» ونقول: إنّه يؤلف موضوع الحكم أوجزءاً من الموضوع، بحيث يمكن تسرية الحكم إلى الموارد المشابهة. على سبيل المثال لا يمكن أن نحكم في حالة غني مات وترك مالاً كثيراً وله وارث واحد، فنأتي

ونقول: لا ينبغي لهذه الثروة أن تنتقل إلى الوارث الوحيد بحكم «كي لا يكون دُولة».

لماذا؟ لأنّ علّة الحكم لم تبيّن على نحو قطعيّ في هذا المقام، وإنّما ذكرت فائدة من فوائده.

لذلك كلّه، ينبغي التزام جانب الدقّة في التميز جيّداً بين ما يكون علّة ويُشعر بها، وبين ما هوفائدة، لكي لا نسقط في مشكلة القياس.

■ **الفائدة التي ذكرتموها هي نفسها المصالح والمفاسد التي تقول الإمامية إنّ الأحكام تابعة لها. وذلك تماماً كقولهم في التكوين: إنّ لفاعلية الفاعل ارتباطاً بالغاية في مقام التصوّر. بمعنى أنّه ما لم تكن ثمّة غاية، فلا معنى لفاعلية الفاعل، وإن كان الفعل في الخارج ينتهي إليها بعدئذ.**

السؤال: لماذا لا تكون الأحكام في هذا الموضوع تابعة للمصالح والمفاسد؟

السيّد الحائريّ: تكمن النقطة التي تمنع من تسرية الحكم إلى مورد مشابه في الحالة الثانية، بما نحتمله من وجود مصلحة أخرى في العمل، لا وجود لها في المورد المشابه. صحيح أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، بيدَ أنّ هذه المصلحة، أوالمفسدة اصطدمت بمانع في الموضوع مورد البحث. مثلاً يلحظ في هذا المثال، أنّ الشارع في مسألة الإرث يريد أن يُؤنس الوارث ويواسيه. على هذا الأساس اصطدمت فائدة: «كي لا يكون دولة» بمانع، ومن ثمّ حَالَ ذلك المانع من تأثير المصلحة في إيجاد الحكم، وأفضى إلى توقّفه. وذلك بخلاف آية الغنيمة حيث لم تصطدم المصلحة فيها بمانع؛ لأنّه لا وجود لمصلحة شبيهة بمواساة شخص معيّن أومداراته؛ وبذلك سيكون لمصلحة: «دُولة بين الأغنياء» تأثيرها الكامل والتامّ.

هذه الحالة تختلف عن حالة: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر»، حيث انتُزعت صفة من الخمر الذي هوموضوع الحكم، ثمّ ذكرت بعنوان أنّها علّة.

إنّ العُرف يستظهر من «لأنّه» أنّ المسكِرِيّة هي موضوع الحكم، وعندئذ نحن نقول باطمئنان: إنّ الخمر الذي يؤخذ من التّمر أيضاً، هوحرام كذلك لأنّه مُسكِر، وذلك على الرغم من أنّ الخمر في اللغة هوعصير العنب. لا نحتمل هنا بأنّ مسكرية الخمر ربما اصطدمت بمانع، بحيث لا يمكن تعدية «لا تشرب» إليه. وبعبارة أخرى، إنّ حرمة الإسكار ستكون شاملة لكلّ مائع مسكر، ولا خصوصية لعصارة التّمر في الحرمة.

■ **مع أنّ البيانين مشعران بالعلّية، فكيف يمكن تشخيص أنّ الأوّل جزء الموضوع «لأنّه مسكر»، في حين أنّ الثاني «لكي لا يكون دُولة» هوفائدة الموضوع؟**

السيّد الحائريّ: إنّ المُسكرِيّة داخلة في هوية الخَمر الذي هوموضوع الحكم وحقيقته، في حين ليست «دولة» صفة للمال، إذا ما قيل: يجب تقسيم هذا المال لأنّه ذهب وفضّة، فلأنّ الذهب والفضّة هما جزء حقيقة المال، فهنا يمكن تسرية الحكم إلى كلّ ذهب وفضّة.

كذلك إذا ما قيل: يجب تقسيم هذا المال؛ لأنّه عامّ، فنستطيع أن نعدّي ذلك إلى أي مال عامّ؛ لأنّ العلّة حقيقة الموضوع.

■ **نرجوأن تبيّنوا موارد أخرى من أنواع التعليل؟**

السيّد الحائريّ: المورد الآخر الذي يمكن سوقه كملاك، يتمثّل بالرجوع إلى فهم العُرف. معنى ذلك، أنّه ومع عدم وجود «لأنّه»، في النصّ، إلاّ أن العُرف يعتبر أنّ هذا هومقياس الحكم، وإن لم يُذكر في الكلام المنطوق. على سبيل المثال: لوأنّ سائلاً سأل الإمام: هل يمكن

استخدام الماء الموجود في الكوز (إناء خزفيّ) للوضوء؟ فإنّ الإمام يجيب: أجل. ففي هذا المثال لم تُذكر العلّة، بيدَ أنّ العُرف يلغي ـ من خلال فهمه ـ قيد «الكوز»، ويعدّي الحكم إلى المياه الموجودة في الأواني الأخرى.

هذا التعدّي في محلّه، وقد قام العُرف بتوسيع معنى اللفظ، وأوجد لنا ظهوراً لفظياً، ويمكن للعُرف أن يُخطئ في فهمه، إلاّ أنّ هذا الخطأ لا يمنع من التعدّي، لأنّ الفهم العُرفيّ صار باعثاً أن يجد اللفظ ظهوراً في مطلق الماء. بمعنى أنّ للكلام ظهوراً في مطلق الماء، ولا خصوصية للإناء. وهذا المعنى واضح للعُرف تماماً.

يعدّ مثل هذا الظّهور حُجّة، وهو خارج عن القياس. فالمعيار هنا ليس الفهم الصحيح للعُرف، بل هوالاستظهار العرفيّ الذي يُعدّ حُجّة.

■ **على ضوء حُجّية الظواهر على أساس بناء العقلاء، هل يكون هذا البناء محرِزاً فيما إذا احتمل الخلاف والاشتباه؟**

السيّد الحائريّ: أجل، هو محرِز. الحقيقة، أنّ جميع الظواهر هي هكذا؛ أي فيها احتمال الخلاف، وإلاّ إذا ارتفع مثل هذا الاحتمال فستصير نصّاً.

لذلك نحن نقول: إنّ العُرف إذا ما ألغى شيئاً بفهمه العُرفيّ ـ حتّى لو كان منشأ الإلغاء هو بساطة العُرف نفسه ـ فإنّ ذلك يصير سبباً لكي يبرز للفظ ظهور في الإطلاق، وهذا حُجّة بالنسبة لنا.

أمّا المورد الثالث لكشف المِلاك، فهو أن لا يتمّ ذلك من خلال النصّ (مثل المورد الأوّل)، ولا عن طريق العُرف (مثل المورد الثاني)، إنّما يتمّ الكشف عنه عن طريق الفهم العقليّ للفقيه، حتّى لواحتمل العُرف وجود الفرق. لكن حيث إنّنا أحرزنا القطع واليقين بأنّ هذا هو

مِلاك الحكم، وعلمنا أنّ هذا المِلاك لم يصطدم بمانع، فعندئذ يمكننا تسرية الحكم إلى هذا المورد أيضاً.

في هذه الحالة يتعيّن علينا أيضاً أن نلتزم جانب الحذر لكي لا نسقط في هوّة القياس. ما يذكره الأجلاّء الكبار بشأن هذا المورد: هوأنّنا لا نعرف مِلاكات الأحكام، وربّما كانت هناك حكمة أودقّة ما كامنة في العمل نحن لا نفهمها.

■ **هل يمكن لمِلاكات الأحكام أن تطرح على نسق واحد في المسائل التعبّدية وغير التعبّدية؟**

د. **كاتوزْيان**: إنّ القياس عبارة عن توسعة مجال الحكم ومدّه بحيث يشمل الموارد الأُخرى. وما يفترض في عملية المدّ والتوسعة هذه أنّ النصّ الموجود هوأحد مصاديق القاعدة التي لحظها الشارع، بيدَ أنّ الأحكام التعبّدية استثناء من القاعدة، ومن ثمّ ينبغي أن تبقى محدودة في مورد النصّ. على سبيل المثال: إذا كان حكم تلف المبيع قبل القبض ناشئاً عن التعبّد الذي يفيد أنّ المبيع يرجع في اللحظة التي سبقت التلف إلى ملكية المشتري، وأنّه تلف في هذا الوقت، فلا ينبغي أن ينفذ الحكم في تلف الثّمن المعيّن، وفي تلف العين المستأجرة قبل القبض. لكن إذا كان الحكم هونتيجة ارتباط تمليك وتسليم العوضين في قصد المعاوضة كما هومقتضى التحقيق، فعندئذ يسوغ مدّ الحكم وتوسعته ليشمل جميع العقود التمليكية والمعوّضية التي يتلف فيها أحد العوضين قبل التسليم.

د. **كُرْجي**: يبدولي أنّه لا يمكن الحديث عن المِلاك بصيغة واحدة. ففي المسائل غير التعبّدية، ثمّة نسبة عالية من مِلاكات الأحكام يمكن إدراكها من قبل العُرف والعقلاء. أمّا ما يُدّعى في الأغلب من وجود أشياء أخرى يعلمها الشارع، ونحن لا نفهمها، وهي مِلاك الحكم، فهذه دعوى بدون شاهد ولا دليل.

ما يبعث على الأسف أنّ هذا الادّعاء ساقنا إلى تعبّديات لا موضع لها، وأفضى إلى تعقيد العمل، وهوبحسب لغة الشعر ممّا لا ضرورة له؛ حيث بقينا نعاني ممّا نجم عنه من مشكلات، ووضعنا أنفسنا أحياناً هدفاً لطعن المغرضين ولومهم.

حتّى في الموارد التي لم نعثر فيها على مِلاك الحكم في المسائل غير التعبّدية، فإنّ ذلك لا يخلومن عدّة صُوَر، هي: أنّنا لم نبذل الدقّة الكافية، أو أنّنا وضعنا فهمنا جانباً وأعرضنا عنه بسبب الإفراط في التعبّد.

وإنّ لي على هذا الادّعاء أمثلة كثيرة في الفقه، لا يسمح المجال لذكرها، لكن من المناسب أن أذكر مثالاً أومثالين. في يوم من الأيام التقيت بعدد من الفضلاء، ودار الحوار حول مسائل مختلفة، عندها قام أحد أدعياء العلم بالحديث عن اشتراط الإمام المعصوم في باب الجهاد أوفي إجراء الحدود والتعزيرات وما شابه، حيث بادر إلى طرح عدد من الروايات. لقد تحدّث عن التعارض والترجيح والإطلاق والتقييد وبحث كلَّ شيء في الموضوع ورواياته، إلاّ ما كان ينبغي له قوله؛ من أنّ المقصود من لزوم وجود الإمام (عليه السلام) في هذا القبيل من الموارد هوليس شرط حضور الإمام المعصوم، بل المقصود أنّ الجهاد ليس مثل الصلاة والصوم بحيث يمكن للإنسان وحده أن يتّخذ القرار بشأنه، بل ينبغي وجود قائد يأخذ القرار الحاسم، ويصدر الأمر على أساس العقل، والدراية، والتدبير، والمشاورة، وماشابه، أوأن يقول: بأنّ الحدود ليست كبقية المسائل، بحيث يمكن اتخاذ القرار بشأنها بدون وجود الحاكم العادل الجامع للشرائط، حتّى لا يستلزم تطبيقها الهَرْج والمَرْج.

السؤال: لماذا لاينبغي أن يكون هذا المعنى أحد محتملات الموضوع ورواياته؟ كذلك الحال بالنسبة إلى الأمور الستّة في باب الدِّيات، ومسائل كثيرة أخرى. على سبيل المثال: لماذا لا يُحتمل في

باب الدِّيات، أنّ الإبل، والبقر، والغنم هي تعبير عن مفردة أووحدة قياسية للقيمة كانت سائدة في ذلك العصر، وليست أمراً تعبّدياً صرفاً؛ بحيث لا يجزئ في الدِّية أيّ شيء آخر غير هذه الموارد الستّة؟ أكثر من ذلك، ما ينبغي أن يقال اليوم هوالعكس تماماً؛ أي يجب القول: إنّ هذه الأمور الستة ليست كافية أبداً في الوقت الحاضر خاصّة في المدن، وبالنتيجة ينبغي أن تتغيّر بما يناسب الوحدة القياسية للقيمة في هذا الزمان، وبالصيغة التي لا تكون ـ فيها قيمة الدّية ـ خمسمائة أوستمائة ألف تومان مثلاً بإزاء الإنسان الذي هوأشرف المخلوقات.

ليس الهدف أن أقول: إنّ كلامي صحيح، بل ما أريده: لماذا لا يكون هذا الكلام أحد محتملات المسألة؟

ما ننتهي إليه أنّ أشباه هذه المسائل كثيرة جدّاً، ينبغي التفكير حيالها على نحوصحيح. وما ذُكر يرتبط بأجمعه بالأمور غير التعبّدية. أمّا في المسائل التعبّدية، فهي وإن كان الملاك فيها ملموساً عرفاً، وعقلائياً أحياناً، كأن يذكر الخضوع، والتواضع بالنسبة للصلاة، والصوم مثلاً، إلاّ أنّه يتعذّر على العُرف والعقلاء تعيين ملاكات كثير من المسائل الأخرى، أوأنّ المصلحة تقتضي أحياناً أن يخفى الملاك أحياناً وهذا ممّا لا يختصّ بالإسلام وحده أومطلق الأديان، بل يسري إلى آداب جميع الأُمَم، وتقاليد الشعوب والأقوام كافّة، بل هوممّا يُلحظ حتّى في المراسم الرسمية للبلدان، حتّى المتقدّمة منها. من أمثلة ذلك: المراسم المتّبعة في أداء اليمين، والمواثيق البروتوكولية وقواعد التشريفات المقدّسة وغير المقدّسة، مثل: مراسم نصب رؤساء الجمهورية وعزلهم، ونصب أعضاء المجالس التشريعية، وغير ذلك من المناصب. أوكما يحصل في ممارسات مثل عقد الزواج والطلاق وغيرها.

إنّ نسبة كبيرة من هذه الأمور تبتني على مصالح تعبّدية غير ملموسة.

■ **ما هو مرتكز الفكرة التي تفيد بأنّ الأحكام غير العبادية، هي تأسيسية أيضاً؟**

الشيخ معرفت: يبدوأنّ هناك خطأً قد وقع في طرح السؤال؛ لأنّ الأحكام هي تأسيسيّة بالمطلق.

أجل، ما هوغير تأسيسيّ هوأكثر موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها في غير العباديات. فما كان متداولاً في إطار هذه المسائل ولا يزال، هوصرف عُرف العقلاء، ممّا صار موضعاً لإمضاء الشّرع كما هو، أوفي إطار شروط جديدة.

السيّد مرعشي: الأحكام من حيث الجَعْل، هي إمّا تأسيسيّة أبدعها الشارع، واخترعها، أوأنّها إمضائية، بمعنى أنّ الشارع أمضى ما هوموجود. على سبيل المثال: كان بيع المعاطاة متداولاً في العرف، وقد أمضاه الشارع، من دون أن يتعلّق به جعل ابتدائيّ. بيدَ أنّ هذين الضربين من الأحكام كليهما ملزمان. أمّا كون الأحكام التأسيسية ملزمة، فهوأمر واضح جَلِيّ. وأمّا الأحكام الإمضائية وكونها ملزمة أيضاً؛ فلأنّ الشارع أمضاها، وقد صارت ثانياً وبالعَرَض حكم الله.

على سبيل المثال: كانت الدِّية موجودة في الجاهلية، وقد أمضاء الشارع، وبسبب امضاء الشارع لها صار العمل بها ملزماً، فلا نستطيع أن نقول ما دامت الدية تنطوي على تأسيس حقوقيّ في الجَاهلية، فإنّ العمل بها غير لازم، وبذلك لا يستطيع الإنسان أن يمتنع عن الديِّة إذا ما ارتكب قتل الخطأ، أوشبه العمد، بحيث لا يلتزم بدفع ديّة القتيل إلى أولياء الدّم، أوأن يجتهد من عنده، ويقول: ما دام الإنسان لا يقابل بالمال، فإذن لا تدفع ديّته إذا ما ارتُكب القتل بحقّه.

يتبيّن ممّا مرّ، أنّه إذا كان المقصود من السؤال أنّ الأحكام غير العبادية تأسيسية أيضاً، ومن ثمّ فهي مُلزِمة بعد الجعل والإمضاء، تماماً

مثل الأحكام العبادية، فهذا أمر صحيح. أمّا إذا كان المقصود أنّه ليس لدينا أحكام إمضائية، فهذا أمر غير صحيح.

■ **هل الأحكام غير العبادية في الإسلام تأسيسية، أم أنّ الشارع أمضى بناء العقلاء مع التوسعة والتضييق أحياناً؟**

السيّد الحائريّ: أحد معاني التأسيسيّ والإمضائيّ، هوأن تكون للحكم سابقة وأصل عقلائيّ، وقد قام الشارع بإمضائه، وذلك في مقابل الأحكام التي لا سابقة وليس لها أصل عقلائيّ، إنّما الشارع هو الذي أسّسها، كما هو الأمر ـ غالباً ـ في العبادات. وهناك في العبادات أحكام إمضائية أيضاً، لكنّها أقل، على حين أنّ الأحكام الإمضائية في المعاملات أكثر.

بمعنى آخر؛ إنّ الأحكام جميعها تأسيسيّة، وذلك بالمعنى الذي نكون فيه جميعاً عبيد الشارع، لا عبيد العُقلاء. صحيح أنّ لبعض الأحكام أصلاً عقلائياً، إلاّ أنّ الشارع هوالذي جعلها. على سبيل المثال، يعدّ «أحلّ الله البيع» إمضائيّاً بالمعنى الأوّل، لكن بالمعنى الثاني، فإنّ الشارع هوالذي جعله، ومن ثمّ يتعيّن علينا العمل بجعل الشريعة، لا بجعل العقلاء. لأنّ الجعل الثاني لا قيمة له بالنسبة إلينا. وبعبارة أخرى، إنّ الصحّة أمر إنشائيّ، والشارع هوالذي أنشأها.

(11)
مساحة بناء العُقلاء

■ **ما هوالمدى الذي يمتدّ إليه بناء العقلاء؟**

د. كُرْجي: ما أراه أنّ مجال حكم العرف، وبناء العقلاء، وقيمته تمتدّ على رقعة واسعة جدّاً، بعكس المجال التعبّدي الذي يتحرّك على مدى ضيّق ومحدود جدّاً. إنّ جميع ألفاظ الموضوعات، والمتعلّقات

والمحمولات، وأدلّة الأحكام كافّة، سواء أكانت أحكاماً تكليفية، أم أحكاماً وضعية، أم أحوالاً شخصية، أم أحكاماً عامّة وغير ذلك، تعدّ بأجمعها من الشارع المقدّس، وكذلك حال المصطلحات وعدد قليل من موضوعات الأحكام التي وضعها الشارع المقدّس نفسه، أوقام باستعمالها مجازاً في المعاني الشرعية. على حين أنّ جميع الأحكام الوضعية تقريباً، والأحكام القضائية، والحكومتية، وما شابهها، حتى النِّسب والإضافات، هي من جانب العرف والعقلاء.

لقد أمضى الشارع هذه الأحكام بموجب «أوفوا بالعقود» ونظائر ذلك، وكذلك بموجب أدلّة الأحكام القضائية والحكومتية. على أنّ الأمر لا يقتصر على الأحكام الفقهية وحدها بل يمتد إلى الأحكام الأصولية أيضاً. فأحكام من قبيل حُجّية الأمارات والأصول وغير ذلك، هي بأجمعها أحكام عقلائية أمضاها الشارع الإسلاميّ المقدّس.

وعلى هذا الأساس، يكون مدى اعتبار أحكام العرف والعقلاء واسعاً وممتدّاً جدّاً، وبالعكس ينحصر مدى الأحكام التأسيسية في مساحة ضيّقة جدّاً.

السيّد مرعشي: هذا سؤال مهمّ. ما يبعث على الأسف، أنّه يتمّ الاستناد في مواردَ إلى بناء العقلاء، مع أنّه لا بناء لهم فيها. على سبيل المثال، ـ رأيت ـ، أحد الكتّاب في إحدى المجلاّت يستند في مسألة «مرور الزمان»، إلى بناء العُقلاء، مع أنّ هذه مسألة نظرية، قَبِلها عدد من الحقوقيين، وأنكرها عدد آخر. على هذا، يعدّ من الضروريّ أن تخضع مسألة مجال بناء العقلاء في الاستنباطات الفقهية، المشار لها في السؤال، إلى دراسة أكثر دقّة.

معنى بناء العقلاء، هوالمنهج والسيرة التي يستخدمونها في الأمور المرتبطة بحياتهم، بحيث يتوافقون على سلوك يتحول إلى سيرة ومنهج.

على أنّ مجال السيرة وفاعليّتها مختلف، يمكن المرور عليه كما يلي:

أ ـ يذهب المرحوم الشهيد محمد باقر الصدر [1353ـ1399] (أعلى الله مقامه) إلى أنّ مدى بناء العقلاء ومساحته إنّما يرتبط بتنقيح موضوع الحكم الشرعيّ لا تشريع الحكم.

وهذا يكون على ضربين:

1 ـ أن تكون السِّيرة منقّحة لموضوع الحكم الشرعيّ ومبيّنة له ثبوتاً. كما في مثل الآية الكريمة: ﴿فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ﴾، حيث من اللازم أن يتمّ تشخيصنا لمصداق المعروف في كلّ عصر بالرجوع إلى سيرة العقلاء. وإذا ما كان هناك اختلاف بين المصداق المعروف في العُرف الفعليّ وبين مصداق العرف السابق، فمن اللازم أن يكون العرف الفعليّ هو المِلاك، ومن ثمّ تعامَل الزوجة على وفق العُرف القائم.

2 ـ أن تكون السّيرة منقّحة للموضوع إثباتاً وكشفاً لا ثبوتاً. على سبيل المثال: إذا ما كانت سيرة العقلاء تقضي بوجود حقّ الخيار للمغبون عند الغبن في المعاملة، فإنّ مثل هذه السّيرة يمكنها أن تكشف عن عدم تحقّق الشرط الضمنيّ في العقد. والسبب أنّ بناء المتعاملين في العقد قائم على أساس عدم وجود الغبن. فإذاً، سيرة العُقلاء صارت ـ هنا ـ منقّحة للموضوع إثباتاً لا ثبوتاً. فقد أثبتت السيرة أنّ موضوع العقد المتمثّل بوقوع المعاملة، مشروط بعدم تحقّق الغُبْن فيه. وإذا ما غبن الإنسان في المعاملة، فالأمر إليه، إذ له أن يأخذ بالخيار، كما له أن يمتنع عن الأخذ به.

ثمّ يستنتج الشهيد الصدر بأنّه لا حاجة لإمضاء الشارع في مثل هذا المورد الذي تتحرّك به السّيرة في إطار تشخيص موضوع الحكم.

ب ـ أن تكون مساحة السيرة، وبناء العقلاء وفاعلية دورهما متمثّلة في إطار تنقيح ظهور الدليل. ما يكفي للعمل بمثل هذه السيرة، هوالتناسق، والانسجام فيما بين العلاقات العرفية والمرتكزات

العقلائية في فهم المراد في الزمن المتأخّر، وبين زمان صدور النصّ.

ج ـ أن تتحرّك سيرة العقلاء ويكون دورها فاعلاً في نطاق الأمارات الشرعية، من قبيل خبر الثقة، واليد، وبقيّة الأمارات المُعتَبرة.

ما يعتقده المرحوم الشهيد الصدر في هذا المجال أسوة ببقيّة الأجلّاء ومتابعة لهم، أنّ السيرة في مثل هذه الموارد لابدّ أن تكون ممضاة من الشارع، إما بإظهار الرضا أوعن طريق السكوت. وما يستند إليه في هذه الموارد هوإمضاء الشارع للسِّيرة، لا سيرة العقلاء بنفسها.

إنّ السِّيرة العقلائية في هذه الموارد معتبرة في نفسها، ومن ثمّ، فإنّ الجعل الشرعيّ إثباتاً ونفياً ليس صحيحاً في هذه المواضع، ومردّ ذلك أنّه ليس للشارع المقدّس تأسيس جديد في موارد بناء العقلاء، وهولا يلج ميدان العمل بالسيرة بعنوان كونه شارعاً، إنّما يعمل بالسيرة بوصفه أحد العقلاء؛ لذلك تجد أنّ رواة الحديث لا يسألون الإمام (عليه السلام) بشأن العمل بخبر الواحد، بمثل قولهم: هل العمل بخبر الثقة حُجّة أم لا؟ ذلك لأنّ حجّية خبر الثقة بعنوان كونه كبرى كلّية، هي موضع تسالم العقلاء، إنّما يتّجهون بأسئلتهم إلى صغريات المسألة، من قبيل سؤالهم: هل يونس بن عبد الرحمن ثقة أم لا؟

للإمام الخمينيّ (رضوان الله عليه) نصّ في كتاب «أَنْوار الهدايَة» الذي هو تعليقة على كتاب «كفَاية الأُصُول». فعند حديثه عن باب الأمارات يمرّ على بحث سيرة العُقَلَاء، ويسجّل ما نصّه: «فاعلم أنّ الأمارات المتداولة على ألسنة أصحابنا المحقّقين، كلّها من الأمارات العقلائية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أمورهم، بحيث لوردع الشارع عن العمل بها لاختل نظام المجتمع، ووقفت رحى الحياة الاجتماعية».

ثمّ يقول: «ما هذا حاله، لا معنى لجعل الحجّية له، وجعله كاشفاً محرزاً للواقع بعد كونه كذلك عند العقلاء كافّة». فما يكون عدم العمل به سبباً لاختلال النظام الاجتماعيّ، لا معنى لقولنا فيه: إنّ الشارع جعله حجّة ومحرِزاً للواقع، وذلك بعد أن تسالم جميع العقلاء عليه، وعدّوا عدم العمل به سبباً في اضطراب النظام.

على ضوء هذا البيان وتأسيساً عليه، بادر الإمام الخمينيّ لنقد كثير من مطالب الأصوليين واعتبرها مرفوضة. ثمّ انتهى في خاتمة كلامه إلى النتيجة التالية: «وممّا ذكرنا، يُعرف وجه النظر في كلام هؤلاء الأعلام المحقّقين (رحمهم الله) من التزام جعل المؤدّى منزلة الواقع تارةً، والتزام تتميم الكشف وجعل الشارع الظنّ علماً في مقام الشارعية، وإعطاء مقام الإحراز والطريقية له أُخرى، أنّها كلمات خطابية لا أساس لها».

تأسيساً على ما مرّ بيانه، يتّضح أنّ بناء العقلاء عبارة عن منهج عقلائيّ، يعمل العقلاء به بما هم عقلاء، ويعدّون العمل به ضرورياً ولازماً، وعدم العمل به موجباً لاختلال النظام ومستلزماً للهرج والمرج، أو للعُسر والحَرَج على الأقلّ.

إذاً، فالشارع يعمل في موارد بناء العقلاء، بالسيرة الموجودة بين العقلاء بصفته أحد العقلاء، بحيث كلّما تحقّق وجود هذه السّيرة، فإنّ الأصل هوالعمل وفق تلك السيرة في أيّ موضع ثبت وجودها. لكن من الضروريّ الانتباه إلى أنّ الجهة في تكوُّن سيرة العقلاء، هو توفّر البُعد العقلائيّ ووجوده فيها.

■ **بالنسبة إلى حجّية بناء العقلاء هل ثمّة حاجة إلى عدم ردع الشارع، أوإمضائه لها، بحيث ينبغي إعادة بناءات العقلاء بصورة قَهْقَرائية إلى زمان الشارع، للاطمئنان على أنّها تمّت تحت نظره، أو أن نقطع من**

خلال القواعد الكليّة، والإطلاقات العمومية بعدم الردع أوبالإمضاء؟ أم إنّنا لا نحتاج في بناء العقلاء إلى عدم الردع أوالإمضاء، بل إنّ العقلاء بما هم عقلاء حجّة؟ ثمّ ما هوالمدى الذي يتحرّك به بناء العقلاء وما هي مساحته؟

السيّد الحائريّ: هناك مسلكان معروفان بين الأصوليين، حيال بناء العقلاء، هما:

الأوّل: مسلك المرحوم المحقّق الأصفهانيّ [محمد حسين الأصفهاني المعروف بالكمباني ت1266]، ويبدوأنّ تلميذه المرحوم محمد رضا المظفّر تابعه على ذلك. تتمثّل عقيدة هذه المدرسة في أنّ الشارع هو سيّد العقلاء، ومن ثمّ لا يمكن أن يكون العقلاء قد أدركوا شيئاً لم يدركه الشارع. تأسيساً على هذا، ذهبوا إلى أنّه ما من شيء بناه العقلاء، إلاّ وكان للشريعة مثله.

على هذا الضوء، ستكون مساحة بناء العقلاء واسعة جدّاً، وفي أيّ موقع كان للعقلاء مبنىً، فنحن نقبله، ونرتضيه من دون أن تكون هناك حاجة لأن نقول بأنّ مثل هذا المبنى لم يكن له مصداق في زمان الشارع، والآن وجد له مصداق.

لقد تواءم مسلك المحقّق الأصفهاني مع مسلك آخر، متمثّلٍ بالقول بأنّ الحُسن والقُبح ليس لهما واقع خارجيّ، بل إنّ قوامهما ببناء العقلاء. وهذا المبنى يؤيّد تلك المقولة التي تُفيد بأنّ كلّ ما أمضاه العقلاء، فهو ممضى من الشارع أيضاً. يعني إذا ما ذهب العقلاء إلى أنّ الفعل الكذائيّ قبيح، فإنّ الشارع يقول عنه بأنّه قبيح أيضاً، من دون أن يكون وراء بناء العقلاء، حُسن وقُبح في المسألة.

على هذا الضوء سيكتسب بناء العقلاء على وفق مسلك المرحوم الاصفهانيّ مجالاً وسيعاً يمتدّ فيه.

الثاني: وهو المسلك المشهور الذي يختلف مع المحقّق الأصفهانيّ في النقطتين معاً. ففيما يتعلّق بمقولة أنّ الشارع سيّد العقلاء، وبالتالي لا يمكن مخالفة العقلاء، فهذا ليس صحيحاً. أجل، الشارع سيّد العقلاء، لكن يمكن لرئيس العقلاء أن يدرك شيئاً يعجز عن إدراكه العقلاء. ومردّ ذلك، أنّ الشارع هوعقل الكلّ، يحيط بجميع المصالح والمفاسد، بعكس العقلاء الذين لا يعدّ كلّ واحد منهم عقلاً كلياً، وبالنتيجة لا يحيط بالمصالح والمفاسد كافّة.

على هذا يمكن أن يُصدِر العقلاء حكماً بشأن موضوع معيّن ثمّ يعارضهم الشارع فيه، بحكم أنّه أعقل ويفهم الأمر ويحيط به على نحوأكمل منهم؛ فتبدوله نكتة قد خفيت عنهم، يقوم على أساسها بمخالفة حكمهم.

أمّا عن النقطة الثانية المتمثّلة بعدم وجود حُسن وقُبح وراء بناء العقلاء، فإنّ أغلب السادة الأعلام لا يرتضون ذلك، بل هم يذهبون إلى وجود واقعية للحُسن والقُبح يُدركها العقل. من جهة أُخرى، يمكن لبناء العقلاء أن يقع تحت تأثير عوامل مختلفة غير الحسن والقبح. بمعنى أنّ الحُسن والقُبح شيء، والمصالح والمفاسد شيء آخر. إذ يمكن أحياناً أن يقع بناء العقلاء تحت تأثير المصالح والمفاسد، لا تحت تأثير الحسن والقبح، بل يمكن أن يكون لهذه البناءات جذر في مكان آخر، فقد تكون هناك مثلاً مجموعة من الآداب والرّسوم المحَلّية، فغفل العقلاء وأسبغوا عليها طابعاً كلّياً عامّاً.

على ضوء هذا المبنى، يتّضح جواب السؤال الثاني، حيث لا مجال لبناء العقلاء في التعبّديات المَحْضَة غالباً. فلا علاقة للشريعة بالعقلاء في مجال التعبّديات المَحْضَة، بل تمتدّ مساحة بناء العقلاء في مجال المعاملات أكثر، أوفي الموارد المشابهة التي لا تعبّد فيها.

■ **إنّ ما يقصده المحقّق الأصفهانيّ هوالعقلاء بما هُم عقلاء، وليس البناءات التي لها جذور ومناشئ وأصول في الآداب والتقاليد والعادات، حتّى يمكن نقضها.**

السيّد الحائريّ: ما تفضّلتم بذكره يختلف على نحوصريح مع ما يذكره المحقّق. صحيح، أنّه يقال العُقلاء بما هم عُقلاء، بيدَ أنّكم تخلطون بين العّقلاء بما هم عقلاء، وبين درك العقل.

■ **ما نقصده هوالعقل العمليّ وليس العقل النظريّ.**

السيّد الحائريّ: إنّ المسلك المذكور لا يعترف بوجود واقع وراء أحكام العقل العملي.

■ **إذا ما كان الأمر يدور في نطاق العُقلاء بما هم عُقلاء، لا في نطاق الآداب والأعراف الخاصّة، فعندئذ لا يُردّ هذا الإشكال. وذلك، أنّ ما يقوله أولئك من أنّ «العدل حَسَن» و«الظلم قبيح» هما من القضايا المشهورة التي اتّفق العقلاء عليها.**

السيّد الحائريّ: أجل، أعرف بأنّ العقلاء بما هم عقلاء، لكن هؤلاء العقلاء بما هُم عُقلاء لا يكشفون عن واقعية ما. بمعنى أنّ أولئك لا يعدّون الحسن والقبح تعبيراً عن حقيقة موجودة اكتشفها عقلنا على مستوى مقولة «العدل حَسَن» و«الظلمْ قَبيح»، بل يذهبون إلى أنّ العقلاء أشادوا بناءً يفيد أنّ العدل حسن والظلم قبيح.

الشيخ معرفت: يتمثّل دور بناء العقلاء (أوعرف العقلاء) في نطاق الدائرة الفقهية، بعملية تشخيص المفاهيم فحسب، وفي الدائرة الأُصولية بباب الظهورات فقط.

يمكن النَّظَر إلى الفقه من خلال زوايا ثلاث، هي:

1 ـ تبيين الأحكام الشرعية، تكليفية ووضعية، وعبادية ومعاملاتية،

وسياسية واجتماعية وما إلى ذلك. إنّ فهم الحكم الشرعي واستنباطه بطور مطلق، له علاقة بالنسبة إلى الفقيه بكيفية الاستفادة من الأدلّة المعيّنة.

طبيعيّ ينبغي الاستناد في استنباط الأحكام إلى مجموعة من الظهورات الكلامية، ممّا هوواقع في مجال بناء العقلاء.

2 ـ تبيين موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها، حيث ينبغي الاستعانة في تشخيص مفهومها بالعّرف.

3 ـ التشخيص المصداقيّ الذي يرتبط بالمكلّف نفسه، وليس بالفقيه ولا بالعُرف العام، نعم الموضوعات المُستَنبَطة (مثل الصلاة والزكاة والحجّ والصيام) مثل الأحكام في التشخيص المفهوميّ وأحياناً المصداقيّ، هي من وظيفة شخص الفقيه لا غير.

تطوير علوم الحديث والدّراية والرّجال عند الإمـام بروجردي

حوار مع السّادة العلماء لطف الله الصافي، وحسين النوري، وأبي طالب تجليل حول الأسلوب الاجتهاديّ لدى الأديب والعالم الكبير آية الله البروجرودي الذي كان من مفاخر حوزة الاجتهاد الشيعيّ، نقدّمه إلى القراء لأهميّته الإجتهاديّة.

بقي أن نشير إلى أنّ السادة هم من تلامذة السيّد البروجرديّ، والحوار التالي أُجري من قبل مجلة «نَقْد ونَظَر» الفارسيّة وبشكل منفصل، بل وعلى عدة مراحل.

■ **يقال إنّ آية الله البروجرودي بحث في الجذور التاريخية لدليل الانسداد، وأنه كان يعتقد بالدليل على حجيّة الخبر الواحد، خلافاً لغيره ممّن كانوا يعتقدون أنّ الدليل على الحُجيّة هو الظنّ المُطلق، يرجى توضيح ذلك.**

الصافي: من أساليب التحقيق لدى المرحوم الأستاذ الأعظم آية الله العظمى البروجرديّ ـ أعلى الله مقامه ـ أنه كان يبحث في جذور المباحث العلمية، وفي تطوّر أي مسألة خلال القرون. واستعمال هذا الأسلوب في دليل الانسداد أدّى إلى البحث في العدول من عصر

المحقّق جمال الدين الخونساري، وفي النتيجة استنتج أنّ الدليل الذي يُثبِت في النهاية حجيّة الخبر الواحد قد تغيّر أصله فأقيم على أساس الحَجيّة المُطلَقة للظنّ. لهذا نجد أنه في مجلس درسه ـ الذي دوّنت تقاريراته ـ شرح دليل الانسداد في فصلين:

في الفصل الأول بينَ مسلك المتأخرين من المحقّق الخونساريّ وخاصة الشيخ، والمحقّق الخراسانيّ ـ قدّس سرّهم ـ وعرض آراءهم بشكل وافٍ وفي خمس مقدمات. ثم تصدّى للإجابة عنها.

وفي الفصل الثاني بيّن مَسلَك العظماء الذين سبقوا المحقّق الخونساريّ ممّن تعرّضوا لهذا الدليل، ولم يتناولوا المقدّمات التي ذكرها المتأخرون، وفي الختام أثبت حجيّة الواحد دون الحجيّة المُطلَقة للظنّ.

ومن جملة ما قاله في تقريره لهذا الدليل: بمقتضى آية النّفر وأشباهها من الآيات الأخرى مثل: آية الكتمان، وحسب الأخبار الكثيرة فإن تعليم الأحكام والاستفتاء والإفتاء والقضاء وتعلّمها واجب، وليس هناك أحد مطلق العنان في أمور الدنيا والآخرة، ولا يرضى الشارع المقدّس أن يفوّت أحد ما على نفسه فوائد هذه الأحكام التي جاءت في الكتاب والسنة في أبواب كثيرة. ذلك لأن المقصود من هذه الأحكام أن تكون مرجعاً للناس في جميع أمور معاشهم، وملاكاً وميزاناً لحلّ الخلافات والخصومات وحفظ الأنظمة والجهات الأخرى. ولئلا يُنقض الغرض من ذلك، لئلا يكون إنزال الكتاب وإرسال الرسول بهذه الشرائع دون فائدة، ولِتُحفظ هذه الفوائد، وتصل إلى الناس على مرّ القرون والعصور، من أجل هذا أوجب تعليمها وتعلّمها، وحرّم كتمانها.

إذاً إذا كان باب العلم بهذه الأحكام والطرق اليقينية إليها ينسدّ، إذاً علينا إما أن نقول بالاكتفاء بالأحكام المعلومة المسلَّمة، وهذا الأمر غير جائز لصريح الآيات والروايات الدالة على بقاء الدين الإسلاميّ إلى يوم

القيامة. لأنّ الاكتفاء بهذا القدر القليل إذا لم يؤدِ إلى تفويت فوائد جميع الأحكام، فإنه سيؤدي حتماً إلى تفويت أكثر الأحكام.

أو أن نقول، ويجب أن نقول بأن هذه الأحكام تُحرَز بالطّرق الظنية المتعارفة ـ دون غير المتعارفة كالقياس ـ وذلك لدوران الأمر بين الأخذ بالطريق الظنيّ المتعارَف، ومتابَعة الظنّ، أو متابعة الوهم. ولا شكّ في كون العقل يَقطع بحجيّة الظنّ الحاصل من طريق متعارف عليه، وإمضاء الشارع المقدّس لهذه الطريقة، ولا يخفى عليك أنّ تعلّم الأحكام وتعليمها بالطريق المُتعارف، والقول به، والإفتاء به ليس قولاً بغير علم؛ لأنه هو العلم المأثور الذي أطلق عليه اسم العلم في الكتاب والسنة كقوله تعالى ﴿أَوْ أَثَـٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ﴾ (الأحقاف/ 4).

ومع هذا البيان لا حاجة إلى المقدمة الأولى والثالثة والرابعة والخامسة، و يثبت به حُجيّة الخبر والظن الحاصل منه، لأنه هو الطريق المُتعارف في عصر النبيّ والأئمة صلوات الله عليهم، وإلى زماننا هذا. ولا يشمل الدليل إلا الطريق المتعارف، فلا حاجة في إخراج مثل القياس عن شموله له إلى الاستدلال؛ لأنه ليس من تلك الطرق.

وبالجملة، فإنّ بين هذا البيان وبيان العظماء الذين طرحوا دليل الانسداد بعد المحقق الخونساري فوارق متعدّدة كتبناها في تقريرات بحث الأستاذ الأعظم.

■ **كان آية الله البروجرديّ محيطاً بأقوال أئمّة العامّة ونظريات الصحابة، لأنه كان يعتقد أن البحث في الرواية وفهمها بشكل كامل لا يتسنّى لأحد إلا بعد الاطلاع على محيط وظروف صدور الرواية، ولا يمكن الاستفادة من اللفظ إلا في الحصول على المعنى الظاهريّ. فهل كان هذا الأسلوب من ابتكاره؟ وما هو مدى تأثير الإحاطة بفقه العامّة ومعرفة محيط وظروف صدور الرواية على الاجتهاد؟**

الصافي: لا شك أنّ الاطلاع على الفتاوى وأقوال الصحابة والتابعين وعلماء العامة مؤثّر في فهم مجموعة الرويات ـ التي لهم فيها رأي ـ والاستفادة منها بشكل صحيح، كما هو مؤثّر في فهم علة صدور تلك الروايات.

لهذا فكل رواية يحتمل في أنها تعتمد على أقوال غير أهل البيت، عليهم السلام، أو كانت جهة صدورها مجهولة، عندئذٍ لا بدّ من الاطلاع على تلك الفتاوى والأقوال. وكان قدماء الفقهاء متجرون في هذا العلم ويولونه الأهمية.

فمثلاً الشيخ الطوسي ـ قدّس سّره ـ ألف كتاباً مهمّاً في هذا المجال هو كتاب «الخلاف» وكذلك العلامة الحلّي ـ رضوان الله تعالى عليه ـ وضع كتابه «تذكرة الفقهاء». لكن في العقود الأخيرة قلّ الاهتمام بهذا العلم في المحافل العلمية وجلسات الدرس والبحث، وصار متروكاً تقريباً. فلم يعد كتاب «الخلاف» متداولاً كمصدر للمراجعة، لهذا فإن آية الله العظمى البروجرديّ هو الذي أمر بإعادة طبعه ونشره، فجدّد بذلك التداول بهذا العلم. فالمرحوم من خلال إحاطته العجيبة بأقوال الصحابة وعلماء الإسلام من جميع الفِرق أظهر أهمية هذا العلم، وحاجة الفقيه إليه. بحيث إنّ كتاب «الخلاف» الذي طبع للمرّة الأولى والثانية بأمرٍ منه، عاد وطبع عدّة طبعات فيما بعد.

ومن الفوائد الأخرى لهذا العلم الذي يقارن بين فقه أهل البيت عليهم السلام ـ مع فقه الآخرين هو أنه يُظهر قوة فقه أهل البيت عليهم السلام ـ واستقامته، واستناده إلى الكتاب والسُنَّة.

- **رغم تسلّطه على الأصول، وكونه صاحب ابتكارات أصولية، لكنه لم يكن يتمسّك بالأصول عند استنباطه، وقد شوهد الأسلوب نفسه لدى بعض تلامذته. فما هو سبب ذلك؟**

الصافي: نعم، هكذا الأمر، حيث لم يكن سماحته متمسّكاً بالأصول العملية، وسبب استغنائه عن التمسك بالأصول العملية يعود إلى تخصصه الكامل في فهم الروايات، والدقة التي كان يبذلها في هذا المجال، وحسن سليقته في رفع التعارض بين الأخبار المتعارضة. لكنه في الوقت نفسه كان يؤكّد كثيراً على علم الأصول، وعلى حاجة الفقيه إليه. والدليل على ذلك وضعه للحاشية المفصّلة والدقيقة والعميقة على «الكفاية» التي ألّفها أستاذه.

■ **هل يمكن القول بأن الأسلوب الذي اتبعه آية الله البروجردي في الاجتهاد ـ كالإحاطة بالفقه وقلّة استخدام الأصول ـ تعطي اطمئناناً أكثر في تحصيل حكم الشارع؟**

الصافي: إنّ أسلوبه في الفقه والاستنباط والدخول في المسائل والخروج منها أكثر اطمئناناً. فإحاطته بسند الروايات والرجال والطبقات وأقوال العامة والخاصة، وخاصة القدماء منهم، والتدقيق في مضامين الروايات وحتى بعددها، فمثلاً عندما يشتمل أحد الأبواب في الوسائل على عشرين رواية، تجده يعيدها إلى عدة روايات أساسية، وهذا ما جعل أسلوبه ممتازاً.

كما أن كتاب مفتاح الكرامة مثلاً الذي لم يكن هناك اهتمام به، لكنه درسه بأسلوبه الخاص، وباعتنائه بدراسة أقوال الفقهاء الشيعة ـ وخاصةً القدماء منهم ـ حتى أضحى هذا الكتاب متداولاً بين المدرّسين والحوزات العلمية.

■ **ما هي الفوائد التي تركها تقسيمه لرجال الحديث على فهم الروايات وتحديد صحّتها أو سقمها؟ وهل هناك بين فقهاء الشيعة من قسّم الرجال على غرار ما فعله آية الله البروجرديّ؟ وهل اقتبس سماحته هذا الأسلوب من العامة؟**

الصافي: من الواضح أنّ لعلم طبقات الرجال والرّواة دوراً في تحديد صحّة تلك الأحاديث أو سقمها، فأحياناً نجد حديثاً مُعَنْعَناً أو متصل النّسب حسب الظاهر، لكن عند استخدام علم طبقات الرجال يظهر عدم اتصال بعض إسناده أو إرساله.

وعلاوةً على ذلك، فإن جميع الأحاديث الموصولة الإسناد رغم أنها مُعَنْعَنَة في الظاهر، لكن احتمال سقوط وحذف بعض أسانيدها وإرسالها أمر محتمل. ويظهر عدم إرسالها من خلال علم الطبقات، ولا حاجة هنا لاستعمال الأصول الظنية كأصل عدم الخطأ وأصل عدم الحذف.

أما هل هناك من سبقه من فقهاء الشيعة إلى تقسيم الرجال هكذا فإني لا أعرف أحداً قام بذلك قبله. كما أنّ وجود هذا الأسلوب بشكل إجماليّ لدى العامة لا يعدّ دليلاً على اقتباسه منهم؛ لأنها فكرة تخطر للشخص المتتبّع للروايات والأسانيد من أمثاله بشكل ذاتيّ.

- **بالالتفات إلى النّقل بالمعنى، وسعة تحمّل رواة الأحاديث والفارق فيما بينهم من حيث المعلومات والسّنّ واللغة، فهل يمكن الاعتماد على ألفاظ الروايات أم لا؟**

النوري: إذا كان راوي الحديث محرِزاً للشروط كالضبط والعدالة والثقة وغير ذلك عندئذ لا بد من الالتفات والتدقيق في ألفاظ الروايات، وعند الشك فإنّ أصل عدم السّهو وعدم الغفلة وعدم النسيان وعدم الزيادة أو النقيصة وأمثال ذلك تكون حاكمة عليه.

فمثلاً في باب الغسل لدينا مجموعتان من الروايات حول غسل الجانب الأيسر والأيمن: في بعض الروايات جاء عطف الطرف الأيسر على الأيمن بالواو، بينما جاء عطفها في روايات أخرى بـ«الفاء» أو «ثمَّ». والفاء وثمَّ تدل نوعاً على الترتيب والترتب، وإن كانتا أحياناً لا تدلان على شيء خاصّ. وهما على خلاف الواو التي لا تدل نوعاً على الترتيب والتعاقب.

المرحوم السيد الخوئي كان يعمل بالروايات الصحيحة من حيث المبنى، ولا يهتمّ بالمشهور والعمل به، لهذا نجده لا يرى ضرورة تقديم الطرف الأيمن على الأيسر في الغسل. فهو يستند إلى الرواية التي تعطف بالواو فيقول: ليس من الضرورة تقديم الطرف الأيمن على الأيسر في الغسل لأن الرواية التي تحمل الواو أكثر رجحاناً من الروايات الأخرى من حيث السند، والمعيار أيضاً هو صحة الرواية وسقمها في القبول وعدمه.

لكن في رأيي بما أن سند تلك الروايات حسن أيضاً، وإن كانت لا تبلغ قوة تلك الرواية، ولأن ظواهر الألفاظ هي حُجّة أيضاً، لهذا لا أرى بالإفتاء كالسيد الخوئي، بل كما هو مشهور لا بد من القول بالترتيب في الغسل، وتقديم الأيمن على الأيسر.

نعم... إذا كانت ظواهر بشكل لا يقبل الجمع، عندئذٍ يكون هناك حكم آخر. وبما أن الكتب القديمة كانت مخطوطة بالخطّ الكوفيّ دون نقاط، وعندما نحذف النقاط عن بعض الحروف تصبح بعض الحروف متشابهة بل متطابقة. لذا، إذا نظرت بدقّة في كتب الروايات تجد قد كتب فوق بعض الكلمات حرف «خ» أو حرف «ل خ»، والخاء تعني أن هذه الكلمة وجدت بهذه الصورة في نسخة أخرى، و «ل خ» تعني أنّها وجدت هكذا في عدة نسخ أخرى. أي أنه إذا كانت هذه الكلمة في عدة نسخ على هذه الصورة، فهي في نسخ أخرى على صورة أخرى. فمثلاً في إحدى الروايات التي طرحها الشيخ الأنصاريّ في أصوله أيضاً وردت على ثلاث صور:

في النسخة الأولى «من حدّد قبراً» وفي الثانية «من جدّد قبراً» وفي الثالثة «من جدّت قبراً» ومعنى حدّد يختلف عن جدّت. لأن «حدّد قبراً» تعني جعله كالهرم، بيما «جدّد قبراً» تعني جدد بناء قبر قديم، في حين أن «جدّت قبراً» تعني أعدّ قبراً لغيره. في هذه الحالات المتعارضة يجب

النظر هل هي من باب دوران المحذورين فلها حكم، أم أنها من باب الأقل والأكثر فلها حكم آخر، وهكذا...

■ **إنّ حُجيّة الظواهر تكون على أساس مبنى العقلاء، وعندما لا تنقل عين الألفاظ يصعب على العقلاء البناء. فمن ناحية يرى رواة الأحاديث جواز النّقل بالمعنى، ومن ناحية أخرى تعرّض بعض الرواة لحوادث جعلتهم يعتمدون فيما بعد على ما حفظوه من الرّوايات، كما حدث لابن عمير مثلاً، ومن ناحية ثالثة فإن تحمّل الرواة في الأحاديث مختلف كثيراً، فكيف يمكن الاعتماد على الألفاظ، ووضع فرق بين الواو والفاء أو بين الفاء وثم حيث تدل الفاء على الترتيب التعاقب، في حين لا تدل الواو على الترتيب ولا ثمّ على التعاقب، بل على التراخي؟**

النوري: كان الأمر كذلك لو كانت الجهة الكبرى من القضية هكذا، فعندها لا يمكن الاعتماد على الألفاظ. لكنّ إشكالنا في جهتها الصغرى، وحينها لا يكون الأمر كما تظنّ؛ لأنّ الرّواة كانوا أصحاب ألواح، ولم يكونوا يمتلكون أدوات القرطاسية كالورق والقلم، وكانوا يكتبون أقوال المعصومين عليهم السلام نفسها، ويجب أن لا يشكّ في هذا المجال أساساً. لأنّ كلمة راوٍ تطلق على أهل الحفظ وضبط عين الروايات دون زيادة أن نقصان، وإذا لم يكن كذلك فلا يطلق عليه اسم راوٍ. لهذا فإنّ رواة الحديث كانوا يحفظون حتى المراتب. فمثلاً عبد الله بن مسكان كان يجلس عند موضع الأحذية ويقول هذا مكاني عند وجود العظماء، ولعلّ بعضاً منهم لم يكن يراعي هذا الأمر أحياناً، لكن غالباً ما كان الأمر كذلك، حيث كان رواة الأحاديث يحضرون مجالس المعصومين عليهم السلام وهم مجهّزون بأدوات الكتابة والحفظ المناسبة آنذاك، ليسجلوا كلماتهم عينها ويحفظونها في ألواحهم.

■ **بما أنّ الكتب الأربعة هي أكثر كتبنا الجامعة للروايات اعتباراً، وهناك**

اختلاف كبير في نصوص الروايات في نسخها المختلفة، وهذا الاختلاف يغيّر المعنى في كثير من موارده، فإلى أيّ حدّ يمكن إصدار الفتوى اعتماداً على ألفاظ الروايات؟

النوري: أنا لا أعتقد ذلك، فلم تكن جميع الكتب المتداولة آنذاك موجودة لدى الكلينيّ والصدوق. ففي التّهذيب روايات لا توجد في الكافي للكلينيّ، مع أن المُدّة الفاصلة بينهما هي مئة وثلاثون عاماً، وقد استغرق الكلينيّ عشرين عاماً في كتابه للكافيّ. كما أن هناك روايات في «من لا يحضره الفقيه» غير موجودة في الكافيّ، طبعاً في الاستبصار أيضاً روايات غير موجودة في التهذيب. فإذا كان الاختلاف في النّص الخبريّ، كان الكافي أكثر ضبطاً من الآخرين، هذا إذا كان الخبر منقولاً لدى الثلاثة. مثل «من حدّد» و «من حدّث» وعندها يقدمون الكليني.

■ **في باب الشهادة يقولون يجب أن تكون الشهادة عن حسّ، وعندئذ تكون حُجّة، لا الشهادة عن حَدْس. فإذا كانت الشهادة عن حسّ وحدها حُجّة فكيف تبرّر شهادة عظماء من أمثال: النجاشيّ والكَشّي والشيخ الطوسيّ والعلامة الحِلّيّ وآخرين حول أصحاب النبيّ والأئمّة صلوات الله عليهم؟**

النوريّ: هذا البحث مطروح في علم الرجال، وهل ان الرجوع إلى أقوال الرجاليين مثل النَجَاشيّ والكشّيّ والشيخ الطوسيّ والعلاّمة وغيرهم هو من باب الشهادة، أم أنه من باب الرجوع إلى الخبرة وأهل الفنّ؟ لأنهم كانوا من فحول فنّ الرجال، وماهرين فيه.

فإذا كان الرجوع إلى قول الرجاليّ من باب الشهادة، كانت عدالة الشاهد لازمة، وأحياناً يكون التعدّد أيضاً معتبراً. لكن إذا كان من باب الرجوع إلى الخبرة وأهل الفنّ، عندها لاالإعتبار للعدالة والتعدّد، بل أحياناً لا اعتبار لكونه خبيراً إسلامياً أيضاً، ذلك لأنّ المعيار والميزان في

الرجوع إلى ذي الخبرة هو الاطمئنان. نعم، من حيث المهارة والتخصّص لا بدّ أن يكون بمستوى يجعل قوله مطمئناً، كالاعتماد على الطبيب الماهر والمتخصّص حتى لو لم يكن مسلماً، وكمراجعة المقوّم ليعيّن قيمة البضاعة.

صاحب المعالم يعتقد أنّ الراوي الذي يشكّل قوله حُجّة هو الذي يزكيه عدلان. فهو يعتبر أنّ الخبر الصحيح هو ما أخبر به الراوي العادل؛ لأنه يعتبر أنّ حُجيّة قول الرّجالّي تكون من باب الشهادة.

وفي مقابل ذلك، فإنّ آية الله العظمى البروجرديّ يعتبر أنّ الرجوع إلى أقوال الرجاليين هو من باب الرجوع إلى أهل الخبرة والفنّ، فيقول: إنّ النجاشيّ والكشّيّ وغيرهما صاروا خبراء في معرفة رجال الحديث لكثرة ممارستهم في تراجم الرجال، وقرب زمانهم من زمان رواة الحديث، ومن القرائن الموجودة لديهم، وبما أنّ الميزان هو حصول الاطمئنان، لهذا فإنّ ما نقله أولئك العظماء يبعث على الاطمئنان لخبرتهم.

- **بناءاً عليه فإن الرجوع إلى أقوال الرجاليين هو من باب بناء العقلاء الذين يرجعون إلى أهل الفنّ والخبرة. وهنا يطرح سؤال آخر وهو إذا كان الرجوع إلى أقوال الرجاليين كان من باب بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الفنّ والخبرة، عندئذ ينبغي أن لا نفرّق بين شهادة الرجاليين؛ أي أنه لا ينبغي وجود فرق بين شهادة العلامة والنّجاشيّ، لأنّ كليهما من أهل الفنّ في معرفة الرجال؟**

النوري: رغم أنّ الرجوع إلى أقوال الرجاليين هو من باب الرجوع إلى اهل الفنّ والخبرة، لكنّ الكلام هو في تفاوت الخبرات، وهل يميّز ويرجّح قول بعضهم على البعض الآخر أم لا؟ طبعاً الإجابة بالإثبات، لأن للخبراء مراتب، كما أنّ للعلم والظنّ مراتب. فقول أمثال النجاشي يعطي اطمئناناً أكثر.

■ **هل المِلاك في باب جرح الراوي وتعديله أمرَ تَعبُّديّ أم عقلائيّ؟ وإذا كان عقلانياً، فهل يمكن التعدي عن الملاك المذكور في كتب الرجال؟ وإذا كان التّعدّي أمراً جائزاً ـ كما يقول الشيخ في ملاك باب التعادل والتراجيح ـ فما تفسير الجمود على الشهادة والثّقة؟**

النوري: ظاهراً ليس هذا بأمر تعبّديّ، لأن الملاك في حجية الخبر الواحد هو بناء العقلاء، وبناء العقلاء في الحياة هو العمل بأي خبر يوجب حصول الاطمئنان، واعتباره حُجّة. والحُجّة هي ما يحتجّ به العبد على مولاه وبالعكس، فإذا خالف العبد احتجّ عليه المولى أن لماذا خالفت؟

فالعقلاء بنوا على أساس أن الخبر المُطمئِن هو حُجّة، لهذا إذا تعارض خبران أو أكثر نرجّح الأكثر اطمئناناً.

■ **ما هو تفسير الجمود على ألفاظ الرجاليين في الشهادة والثّقة؟ فهناك أشخاص مثل إبراهيم بن هاشم الذي قيل فيه «إنه أول من نشر حديث الكوفيين في قم» لكن الرجاليين لا يشهدون بأنه ثقة، فهل يكفي ذلك لنفي صحة أحاديثه؟**

النوري: هنا توجد عدة أمور: الشهادة ليست ميزاناً بل الرجوع إلى أهل الخبرة هو الميزان، وهناك حُجّة كبرى وصغرى. فكل خبر يبعث على الاطمئنان فهو حُجّة وكبرى حسب بناء العقلاء. وأي خبر يوجب الاطمئنان؟ والصغرى هو الخبر الذي يكون راويه عادلاً وإمامياً وصحيحاً. وإذا كان راوية غير عادل وإماميّ، بل كان فطحياً وناووسياً وواقفياً، وكان خبره يوجب الاطمئنان فهو حجّة. فالعدالة ليست ملاكاً، بل الثّقة هي الملاك.

إذاً فكل خبر كان قول راوية يوجب الاطمئنان، فهو حُجّة. وفي تقسيم الأحاديث إلى أربعة (صحيح، موثّق، حسن، ضعيف) لا يعدّ

امتداحه فقط ملاكاً، بل كونه غير كذاب يلحظ أيضاً. لهذا، فالصحيح والموثّق يوجبان الاطمئنان لكن كونه حَسَناً لا يوجب الاطمئنان. أي كونه إمامياً ممدوحاً لا يوجب الوثوق، بل لا بد من حصول الإطمئنان أيضاً. لهذا فإن الوثوق هو محدود في صحته وكونه موثقاً، أي أن يكون عادلاً أو ثقة. لهذا إذا كان الخبر في أعلى حدود الضعف لكنّ فقهاءنا يعملون به، نكتشف أن هناك قرائن وجدها الفقهاء مما جعلهم يطمئنون لصدور الخبر، ولهذا عملوا به.

نعم، كان المرحوم السيّد الخوئيّ يقول بموضوعية الخبر وصحته ووثاقته أما آية الله البروجردي فكان يكتفي بالوثوق بصدور الخبر. لهذا إذا كان الخبر في أعلى درجات الصحّة، لكن أعرض عنه الأصحاب، فكان يرى ضعفه؛ لأنه لا يوجب الوثوق.

مبنى السيّد الخوئيّ هو قوله بموضوعية العدالة والثقة بينما نحن نرى أن الملاك هو بناء العقلاء، أما هو فيقول بالموضوعية.

أما بالنسبة إلى إبراهيم بن هاشم، فالمرحوم البروجرديّ كان يقول أنه يرفض قول النجاشيّ أو الكَشّي عنه أنه «أول من نشر حديث الكوفيين»، لأن قم كانت مركز العلماء وقد انتشرت أحاديث أهل البيت عليهم السلام في قم قبل إبراهيم بن هاشم. فالقمّيون كانوا يتردّدون على الأئمة في زمان الإمام الباقر عليه السلام، وكانوا رواة للحديث قبل إبراهيم بن هاشم. فطبق التقسيم الذي وضعه آية الله البروجرديّ كان إبراهيم بن هاشم من الطبقة السابعة، والكلينيّ في الطبقة التاسعة، وعلي بن إبراهيم في الطبقة الثامنة، وعبد الله مسكان وحماد بن عثمان في الطبقة الخامسة، وأبو نصير بن بزنطي في الطبقة السادسة. وبما أن أهل الطبقتين الخامسة والسادسة كانوا يتردّدون على الأئمّة المعصومين عليهم السلام في المدينة والكوفة، لذا لا يمكن القول بأن أول من نشر حديث الكوفيين في قم هو إبراهيم بن هاشم.

من ناحية أخرى، فإن جميع الروايات التي نقلها إبراهيم بن هاشم معروفة، وقد ذكرته في كتابي «الطبقات والثقات» الذي ألّفته في زمان المرحوم البروجرديّ.

الأمر الآخر هو أنّ روايات إبراهيم بن هاشم صحيحة، فالمرحوم بحر العلوم عمّ جدّه أثبت في كتاب الفوائد الرجالية ـ الذي كان البروجرديّ مهتمّاً به ـ أنّ إبراهيم بن هاشم هو عادل إماميّ. كما أثبت السيّد الداماد في كتاب الرواشح السماوية أن إبراهيم بن هاشم كان من العدول.

■ **سماحة الشيخ تجليل بناءاً للماضي الذي كان لكم مع أية الله العظمى البروجرديّ، وكونك من أصحاب الرأي والدراية في بحث الرجال، ولكم مؤلفات فيه، نسألكم إلى أيّ حدّ كان المرحوم السيّد البروجردي ـ قدس سره ـ يولي علم الرجال أهمية وقيمة كمقدمة للاستنباط الشرعي؟**

تجليل: كان المرحوم العلامة البروجردي ـ ره ـ يستخدم أسلوباً خاصّاً في الاستنباط على خلاف ما هو متعارف حالياً بين الفقهاء، حيث يأتون بالروايات ويجرحون فيها ويعدّلونها، ثم يقبلون ببعضها ويرفضون البعض الآخر. في حين أنه كان ينظر في جميع الروايات، ويؤكّد على وجود عدّة روايات حول أيّ موضوع، فتعدّد الأحاديث حول موضوع ما يوجب عنده الإعماد. فأحياناً تصل الروايات إلى حدّ التواتر فتقيّد القطع، وقد لا تبلغ حد التواتر بل توجب الوثوق، حيث المعيار في حُجيّة خبر الثّقة هو الوثوق أيضاً. وعندما يحصل الوثوق من كل النواحي يصبح حُجّة، فتعدد النقل وكثرته لحديث ما يفيد الوثوق عنده.

لهذا كان أسلوبه هو حساب عدد الروايات في كل مسألة، ثمّ إرجاع الروايات في كل مسألة، ثم إرجاع الروايات إلى بعضها بعضا، ليعرف

هل هناك عشرة روايات في هذا الموضوع حقيقة أم لا، وسأتحدث فيما بعد عن طريقة استنباطه.

فمن الناحية الرجالية كان يُولي تحديد الأسانيد المعلولة أهمية، والأسانيد المعلولة تعرف اشكالاتها بالرجوع إلى الطبقات. يعني إذا أخذت سنداً من كتاب وسائل الشيعة تجد أن كل رواته ثقة عندما ترجع إلى الرجال، لكنه كان يقول: كلا، هذا السند غير صحيح، لن هذين الرجلين لا يمكنهما نقل الحديث عن بعضهما، لأنهما من طبقتين مختلفتين، فهذا السّند معلول رغم أنّ رواته ثقات.

■ **يعني يجب أن يكون الراويّ والمَرويّ عنه من طبقة واحدة؟**

تجليل: نعم، يجب أن تكون الطبقات متلائمة مع بعضها. وعندما لا يمكن أن ينقل راويان عن بعضهما لاختلاف طبقاتهما، عندئذ يظهر أنّ هناك إسقاط، ومن هو الذي إسقاطاً؟ لا يعلم ذلك. هنا يتدخل علم الرجال ليكون مقدمة للاستنباط.

■ **ماهو ابتكار المرحوم آية الله العظمى الروجردي الخاصّ في علم الرجال؟**

تجليل: ابتكاره كان في الطبقات، لأننا لم نكن نمتلك ترتيباً لطبقات الرجال بهذه الصورة. طبعاً كان لدينا في هذا المجال كتاب رجال الشيخ الطوسيّ ـ ره ـ حيث كان للشيخ الطوسيّ كتاب الفِهْرِست وكتاب الرجال، ورجال الشيخ الطوسيّ مشابه لهذا العمل، حيث قام الشيخ الطوسيّ بعزل من روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله، ثمّ من روى عن أمير المؤمنين عليه السلام، ثمّ من روى عن الحسنين عليهما السلام، ثم من روى عن السجاد عليه السلام، وهكذا، ثمّ جاء في آخر كتابه بباب عَنونَه «من لم يرو عنهم عليهم السلام بلا واسطة» وعمله هذا يشبه عمل السيّد البروجروديّ، لكنها المرحلة الإبتدائية

للطبقات، أما المرحلة النهائية فهو ما قام به المرحوم السيّد البروجردي.

■ **ما معنى مصطلح «الطبقة» الذي استعمله المرحوم السيّد البروجرديّ، وما الفرق بينه وبين الطبقة التي اصطلح عليها المرحوم الشيخ الطوسيّ؟**

تجليل: لم يستعمل الشيخ الطوسيّ كلمة طبقة، فالطبقة هي من مصطلحات المرحوم العلامة البروجرديّ، حيث قسّم الطبقات بهذه الطريقة:

الطبقة الأولى: هم الرّواة الذين نقلوا أحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله دون واسطة.

الطبقة الثانية: هم الرّواة الذين لا يمكن لهم نقل أحاديث عن رسول الله صلّى الله عليه وآله دون واسطة، بل ينقلون عن الطبقة الأولى ويطلق عليهم اسم التابعين. الطبقة الثالثة هم الرواة الذين ينقلون عن الطبقة الثانية، فيروون الحديث «معَنْعَناً» أي كل طبقة تنقله عن الطبقة التي سبقتها.

فرتّب السّيد البروجردي الرواة من عهد رسول الله صلى الله عليه وآله إلى عهد شيخ الطائفة الطوسيّ، رض، إلى اثنتي عشرة طبقة، وقد تُوفّي شيخ الطائفة عام 460هـ ق، أي أن المدة ما بين الهجرة ونهاية عهد شيخ الطائفة هي 460 عاماً، وإذا كان السّنّ المتعارف للناس هو 70 عاماً، وكلّ راوٍ كان يعيش نصف حياته معاصراً لرواة الطبقة السابقة، والنصف الآخر من عمره يقضيه مع الطبقة اللاحقة، فإذا كان العمر المتوسط للرواة سبعين عاماً، فيكون الرواة من عهد رسول الله صلّى الله عليه وآلة حتى وفاة شيخ الطائفة 12 طبقة. لأنه إذا حسبنا لكلّ طبقة سبعين عاماً، وكان منها 35 عاماً مشتركة مع الطبقة السابقة واللاحقة، فنقسم 70 على اثنين والنتيجة 35، ثم نضربها في 11 تكون النتيجة 385 عاماً، إذاً إحدى

عشر متصلة، وبما أن الطبقة الأولى والأخيرة فيكون الناتج 455 عاماً وهو ما يعادل الفترة التي سبقت وفاة الشيخ، وإذا حسبنا الأعمار بالتاريخ الهجريّ يكون الفرق خمسة سنوات أيضاً. هذا هو معيار الطبقات لدى المرحوم العلامة البروجرديّ.

وأضيف هنا لعله لم يضعه بهذه الصورة، لكن يمكن الاستنباط بأنه هو صاحب هذا الابتكار.

■ **ألم تتحدث كتب الرجال السابقة بهذا المنوال؟**

تجليل: عندما كنت أكتب «معجم الثقات» جلست على كتب الرجال، فعثرت بينها على كتاب خطيّ لم يكمل تأليفه، أي أنه لم يكن مرتباً، كان واضحاً أنه مقدمة تأليف أو مسودة، وكان اسم تلك المسودة «طرائف المقال في معرفة «طبقات الرجال» ومؤلفه هو السيد علي أكبر بن محمد شفيع الموسويّ، وكان معاصراً للشيخ الأنصاريّ ـ رض ـ وكان مكتوباً بخط صغير جداً، يشبه طبقات الرجال الذي يعدّ بالغ الأهمية، وبالطريقة نفسها التي اتّبعها المرحوم العلامة البروجرديّ كان ذلك الكتاب، الفرق بينهما هو أنه بدأ بطبقات الرجال من نفسه وانتهاءاً برسول الله صلّى الله عليه وآله، أي أنّ المؤلف من الطبقة الأولى، وأستاذه من الطبقة الثانية، إلى أنّ بلغ إلى أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وآله فجعلهم من الطبقة الثلاثين. أما المرحوم آية الله البروجرديّ فقد بدأ بعكسه، فجعل أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وآله في الطبقة الأولى، إلى أن بلغ شيخ الطائفة، ومن شيخ الطائفة فما بعده عدّهم طبقة طبقة، فكان هو من الطبقة الثانية والثلاثين.

أما فائدة هذه الطبقات فهي أنها تيسّر حساب الأحاديث المعلولة، عندما يقرأ السند يقول إن السّند خطأ، وإن كان الجميع ثِقات، واصطلاحه كان «السّند معلول».

■ **بالنسبة للعمر المشترك الذي اعتبر 35 عاماً، لا يمكن حساب العشرة أو الاثني عشر عاماً الأولى من عمر الراوي، رغم ما يقال عن ابن عباس أن عمره كان عند وفاة رسول الله صلّى الله عليه وآله 11 أو 13 عاماً.**

تجليل: على أيّ حال يصلح لنقل الحديث بعد عمر اثني عشر عاماً، لكن مقدار الزمان لا يختلف، هكذا نحسب مدة 450 عاماً، فنرى كم طبقة اتصلت خلال هذه المدّة.

■ **ما أردت قوله أنه إذا حذفنا 12 ـ 15 عاماً الأولى يكون كل راوٍ قد عاصر من سبقه مدة عشرين عاماً فقط.**

تجليل: لكنه كان معاصراً خلال 35 عاماً، والمفيد منها هو العشرون عاماً. على أيّ حال لا بدّ أن يطوي 12 عاماً الأولى ليصبح قادراً على تحمّل الحديث.

■ **أي أنّه على الفقيه أن يلتفت إلى أنّ السَّكونّي مثلاً متى ولد حتى يتسنى له نقل الحديث عمّن سبقه، وأنه كان في سنّي التحمّل عند نقل الحديث.**

تجليل: نعم، ولكن تعدّد الطبقات هو كما ذكرت.

■ **ما السّبب الذي دعاه ليجعل الشيخ الطوسيّ نهاية الطبقات الإثنتي عشرة؟**

تجليل: لأن الشيخ الطوسيّ كان آخر مؤلفي الكتب الأربعة، وعمدة الأحاديث في الكتب الاربعة، فالكليني في الطبقة التاسعة، والصدوق في العاشرة، والمفيد في الحادية عشر، والشيخ الطوسيّ في الثانية عشر.

■ **تفضلتم أن إحدى خصوصيات المرحوم آية الله البروجرديّ، إرجاع عدّة روايات إلى رواية واحدة رغم تعدّد أسانيدها. فما هي كيفية**

الإرجاع تلك؟ وما هي معاييرها؟ ثم إن تعدّد السّند ـ حسب العرف ـ يعني تعدد الروايات، فكيف كان يجمعها؟

تجليل: هذا الأمر صحيح، لكن إرجاعه يرتبط بالسّند أيضاً، فقد يكون سند جميع رواة ذلك الحديث منذ البداية وحتى النهاية مشتركاً، وهذا الأمر قليل جداً، وأحياناً يكون جزء من السند مشتركاً، وأحياناً يكون آخر رواته مشتركاً. وهذا يدلّ على أن الرواية واحدة. فمن الطبيعيّ أن يكون بعض السند مشتركاً؛ لأنّ مؤلفي الكتب الأربعة كالشيخ الطوسيّ والكلينيّ والصدوق كان كل واحد يمتلك سنداً مستقلاً في الجوامع الأولية والأصول الأربعمائة، ولكنّ هذه الأسانيد المتعدّدة كلها تنتهي إلى جوامع أولية؟ وهل الحديث متعدّد في الجوامع الأولية؟ وهل للحديث الذي نقله صفوان بن يحيى في كتابه سند؟ الشيخ ذكر سنده في التهذيب، والشيخ الصدوق أيضاً حدّد سنده في كتابه من لا يَحْضُره الفقيه، والكلينيّ كتب سنده الصريح في متنه، أما فرق الكافي هو أنه جاء بالسند كاملاً. فعندما نفتح كتاب الوسائل نجده في روايات متعدّدة، وهذا يدل على أن ثلاثة أو أربعة أحاديث انطلقت من حديث، ثمّ نقل كل واحد من طريقه.

ثانياً قد يكون هناك اختلاف في السند كلّه، فنقله الكافي بالكامل، أو ذكره الكافي والتهذيب بشكل مختلف، ثم كان آخر راوٍ لهما هو معاوية بن عمار مثلاً، فمعاوية بن عمار هذا لم يكن يمتلك راوياً واحداً، بل كان أستاذاً في الحديث فأخذ عنه ذلك الحديث أفراد متعدّدون، كما يشير إلى ذلك الرجال.

حدّث معاوية بن عمار بهذا الحديث في مجلس لشخص ما، ثمّ حدّث به في مجلس آخر ولشخص آخر. أو أنّ عدّة أشخاص كانوا في مجلس واحد كلّهم ينقل مباشرة عن أستاذه، فهل يدل ذلك على أنه حدَّث به أربع مرات؟

كلا، لهذا فإن الاشتراك في السّند كلّه أو بعضه ـ والبعض الذي ينتهي إلى المعصوم ـ حتى إلى الاشتراك في آخر راوٍ، كل ذلك ينفي تعدّد الحديث، طبعاً إذا كان النّص واحداً.

وقد يكون أحياناً النّص مختلفاً تماماً، عندئذ يعلم أنهما حديثان. فمعاوية بن عمار أتى الإمام الصادق عليه السلام يوماً، وأخذ عنه هذا الحديث، وفي يوم آخر أخذ عنه حديثا آخر، عندها يكون الحديث متعدّداً. لكن أحياناً يكون النّص واحداً، قد يختلف في كلمة، يعلم حينها أن بلاءً حلّ بتلك الكلمة، فاختلفت إما خلال النّسخ أو اختلفت عند بعض الرواة. لهذا يسلب وثوقنا بتلك الكلمة. أي هل قالها الإمام الصادق عليه السلام بهذه الكيفية أم لا؟ فتسقط تلك الكلمة من الاعتبار، لكنّ سقوطها لا يسلب منا العلم الإجماليّ، بل يصبح النّفي ثالثاً، لكن لا يثبت تعييناً إحدى تلك الروايتين، هذه هي الفائدة من إرجاع الأحاديث الفائدة الثانية للإرجاع هي أن التعدد يأتي بالوثوق، ولإثبات التعدّد لابد من تلك الإرجاعات لنثبت هل هذا الحديث متعدّد أم لا؟

■ **إذا نقل أحد الرواة حديثاً ناقصاً، ونقله الآخر كاملاً، فماذا نفعل؟**

تجليل: إذا روى راوٍ نصف الحديث، ورواه أخر بكامله، ولو كان ذلك في مجلس واحد، فإن الكامل لا يُسقِط الناقص. فنحن لا نأخذ الفقه من الروايات فقط، بحيث نرجع إلى الروايات فقط، ثم نستنبط، بل إننا نعتقد أن الفقه لم ينقطع أبداً، بل انتقل من يد إلى يد منذ عهد المعصومين عليهم السلام وحتى عصرنا هذا انتقل من صدر إلى صدر. بعضهم كتب الكتب، وبعضهم الآخر لم يكتب، ولم تنقطع سلسلة الفقهاء والتفقه أبداً، فبعض المسائل مسلّمٌ بها ولا تحتاج إلى دليل. فإذا استنبطت أنا من رواية ما، فهناك روايات أخرى. فلا يمكن من لفة فتوى مستقرة في فقه الإمامية منذ زمان المعصوم وحتى الآن بسبب رواية حتى لو كانت صحيحة. بل تترك الرواية للإعراض عنها وتسقط.

نظرية اعتبار الأصول المتلقاة هي من النظريات المعروفة للمرحوم آية الله العظمى البروجرديّ، برأيكم لماذا لا نجد في هذه الأصول المتلقاة رواية معتبرة أي صحيحة أو موثّقة، ورغم ذلك هذه الأصول موجودة؟

تجليل: الإجابة عن هذا السؤال تظهر في توضيح أمور ثلاثة:

1 ـ المرحوم العلامة البرجرديّ كان محقّاً في قوله أنه لا يوجد لدى القدماء كتاب موثّق، والكتب الرجالية التي يشاهَد فيها توثيق فهو استطراديّ. وقد كتبت هذه الكتب لغرض آخر. فمثلاً رجال الشيخ الطوسي ـ رض ـ كتب لتبيّن الطبقات، فقسّم الرواة إلى مجموعات، وفصّل بين أصحاب كل إمام ورتبهم، إذن لم يكن هدفه من تأليف كتاب الرجال التوثيق، بل أنه أراد تعيين الطّبَقَات.

أما فِهرِست الشيخ، فواضح أنّ الهدف منه تثبيت أسماء المؤلّفين الشيعة، وفي البداية جاء بأسماء المؤلفين والمصنّفين، وذكر استطراداً أنه ثقة. هذه مسألة استطرادية. وهكذا الحال مع رجال النجاشيّ، فرجال النجاشي هو فهرس للمؤلفين أيضاً. والمتعارف في الفهرسة المتأخرة أنّ أساميّ الكتب تأتي مفهرسة أيضاً بالترتيب، ولكن في تلك الأزمنة القديمة لم يكونوا يدرجون أسماء الكتب بالترتيب، بل كانوا يرتّبون الكتب حسب أسماء مؤلفيها. وما زال هذا متّعباً في المكتبات الكبرى، فيدرجون فهرساً للمؤلفين وآخر للكتب.

في ذلك الزمان كانوا يكتبون التوثيق أحياناً من خلال ترجمة المؤلفين، أما رجال الكشّي فقد أورد أيضاً الرواة الذين رووا عن المعصومين عليهم السلام وأحاديثهم. لهذا فنحن لا نملك أي كتاب توثيقيّ لنقول هذه توثيقات القدماء، وإذا لم يكن واحداً ما

بينهم فهو غير موثّق بل هناك كثير من الثقات لم يصلنا توثيقهم في الرجال.

وفي الطبقات التي جاءت بعد شيخ المحدّثين هم العلماء أنفسهم والفقهاء، رتّبوا الأثر حسب الأحاديث، فما دام الفقهاء لم يُحرِزوا الثقة بأحد ما بشكل مسلّم به، فلن يعملوا بحديثه، والوثاقة لا تعني أنه قيل فيه «هذا الرجل ثقة» بل قد تحصل الثقة بكلامه وصدق قوله من العدالة وأسباب أخرى، وهذا لا يعدّ لدينا كافياً. ذلك لأن المعيار في حُجيّة خَبَر الثّقة لا يعدّ تعبّداً لدى العقلاء. بل المعيار هو الثقة نفسها، إذا حصلت الثقة تمّت الحُجّة من أي ناحية كانت. وقد ذكر صاحب وسائل الشِّيعة قرائن كثيرة يستفيد منها الثقة.

2 ـ إن مصطلح «صحيح» وجد بعد العلامة الذي يعدّ من المتأخرين، ورأس سلسلة المتأخرين هو المحقق ـ ره ـ أي أستاذ العلامة. ومصطلح «صحيح» يطلق على الحديث الذي يكون رواته عدولاً، عدولاً لا ثِقات. طبعاً، بعد الشيخ الأنصاريّ أره ـ أصبح الرأي أن العدالة ليست لازمة، بل تكفي الثّقة. وقالوا عن كلمة «ثقة» لدى القدماء أنها أخصّ من العدل، وقد تستفاد بما هو أكثر من العدل؛ لأنّ العدالة تتحقّق من اجتناب الإنسان للكبائر وعدم إصراره على الصغائر. أما في الثقة، فيضاف إلى ذلك أن يكون من أهل الضبط؛ أي من كان يمتلك حفظاً جيّداً وضبطاً.

أما كلمة حديث «صحيح» قبل العلامة، فكان لها معنى آخر، كانت تعني أنه حديث معتبر وله حُجيّته من أي ناحية كانت، إن كان راوية عادلاً أم لم يكن. وحُجيّته بأي طريق ثبتت، ولو بعمل الأصحاب، فنقول عمل الأصحاب يجبر ضعف السند، ومن أي ناحية ثبت لنا صحّة السّند فهو حديث صحيح. لا فرق إن كان ثقة أم لم يكن.

3 ـ إنّ مبنى المرحوم العلامة البروجرديّ حول الأصول المتلقاة، يقوم على تقسيمه للفتاوى الفقهية إلى ثلاثة أقسام:

مجموعة من فتاوى فقهاء الشيعة كانت متلقاة من المعصوم يداً بيد دون أيّ تصرّف، حتى أنهم لم يكونوا يغيّرون تعبيرات تلك الفتاوى. فهو يقول إن الشيخ ـ ره ـ يكتب في الأول كتاب المَبْسُوط، وقد رأيته ينتقد الفقهاء الشيعة؛ لأنهم لا يُبدون آراءهم في مؤلّفاتهم، بل يذكرون كلّ ما أخذوه عن المعصوم عليه السلام فقط، فكتب كتاب المبسوط في الرد على هذا الانتقاد، ثم يشرع بالتفرغ.

نحن نعلم أنّ فقهاء الشّيعة لا يعتبرون القياس والاستحسان حجُّة، ولهذا، فإنّهم يأخذون المسائل التعبدية عن الإمام المعصوم عليه السلام كما هي. فعندما نرى فتوى قد جرت في الكتب الفقهية من عصر إلى آخر، نعلم أنها صدرت عن الإمام المعصوم عليه السلام، إن كان فيها حديث بين الأحاديث الموجودة بين أيدينا أم لم يكن.

إنّ نفس استقرار فتوى الفقهاء في المسائل التعبدية التي لم تؤخذ إلا من المعصومين عليهم السلام، وليس من قُبَل فقيه واحد أو اثنين بل أن تكون تلك الفتوى مستقرة في جميع العصور، فهي تدلّ على كونها من كلام المعصوم عليه السلام وهي حُجّة بالنسبة لنا. إنه كان يرى في مثل هذه المسائل أنّ الشهرة حُجّة.

علاوة على ذلك لا يوجد حديث مُوثّق بين الأحاديث الفعلية يدلّ عليه، أمّا الأحاديث غير الموثّقة فكثيرة منها يدلّ عليه. فكيف يمكنك الادّعاء بذلك؟! الأحاديث فكيف يمكنك الادعاء بأن الحديث الذي لم تجد توثيقاً لبعض رواته أنه ليس ثقة، ذلك لأن التوثيقات لا تنحصر فيما

وصلنا فقط، ثم إذا كان الرواي ليس بثقة، وثبت في طريق آخر فإنّ كلامه يعدّ صادقاً، وسيفيد الوثوق أيضاً.

القسم الثاني من الفتاوى هي الفتاوى التفسيرية، وهي الفتاوى التي تؤخذ عن المعصوم بنفس ألفاظها، لكن هناك مدارك ومآخذ في كلام المعصوم عليه السلام فسّرها الفقهاء، ومن البديهيّ أنّ تفسيرهم لها لا يعد حُجّة لدينا.

فمثلاً، عنوان «كثير السفر» غير موجود في الأحاديث، فبعض القدماء عبّروا بكثير السفر، وغيرهم قال من كان سفره أكثر من حضره. فكل منهم استنبط بشكل، أمّا النصوص فقد ذكرت «شغله السفر، ومن كان بيته معه» لهذا نجد أنّ المرحوم السيّد ترك تعبير القدماء في كتابه العروة الوثقى، واتخذ من العنوانين الأخيرين معياراً. وفقهاء آخرون اقتدوا بالسيد اليزدي. إذاً فهذا القسم الثاني أي التفسير ليس حُجّة أيضاً.

القسم الثالث من الفتاوى التفريعية، وهي الفتاوى التي لم تكن مأثورة بعينها عن المعصوم عليه السلام، لكنها استنبطت من المسائل الأصلية، وتفرّعت منها. وقد يقع خطأ في هذا التفريع أيضاً، لهذا فإنّ التفريع الموجود في كتب القُدماء لا يُعدّ حُجةً عندنا، بل علينا أن نتأكّد بأنفسنا من صحة ذلك التفريع.

■ **أي في الواقع لقد اجتهدوا؟**

تجليل: نعم، اجتهدوا.

■ **إذاً بعد هذه الأمور الثلاثة التي ذكرتموها، ينتهي رأيه في الفتاوى الأصلية التعبّدية التي لا مجال فيها لحكم العقل وبناء العقلاء وغير ذلك.**

تجليل: إنّ استقرار الفتاوى في مسألة ما يدلّ على كونها من قول

المعصوم عليه السلام، ومن الطبيعيّ أنّ عدالة الفقهاء لا تسمح بالكذب على المعصوم، وكانوا لا يرون في الاستحسان والقياس حُجّة، بل كان تعبّدهم بكلام المعصوم إلى درجة أنهم كانوا يستعملون لفظ المعصوم نفسه، ممّا عرّضهم لطعن فقهاء أهل السنّة واتهامهم بأنهم ليسوا من أهل الرأي.

■ **كان المرحوم آية الله العظمى البروجرديّ يهتمّ بشهرة القدماء، لكنه لم يكن يهتم لا بشهرة المتأخرين ولا بإجماعهم، فهل كان يتصوّر أن الشهرة بين القدماء تعني الأصول المتلقاة؟**

تجليل: نعم، أولئك أخذوا من المعصومين عليهم السلام يداً بيد، أما المتأخرون فقد استنبطوا، وليس لدى المتأخرين ما يزيدونه، كل ما هو موجود هو ما بين أيدينا، وعلينا أن نعود إلى السابق في استنباطنا، أن نفترض أنفسنا في عصر العلامة وقبله في عصر شيخ الطائفة. لأن الوثائق الموجودة هي نفس ما كان موجوداً في أيدي المتقدّمين، ومن هنا لا تعدّ شهرة المتأخرين حُجّة لدينا.

■ **ما هو الفرق بين كتب الفَهْرسة وكتب الرجال؟ فقد قلتم أن تلك تبيّن الطبقات والأخرى تذكر فهرسا بالمؤلفين. فلماذا يولي بعض الأساتذة كتب الفهرسة وتوثيقاتها اهتماماً أكثر من كتب الرجال؟**

تجليل: الكتب الرجالية كانت بين القدماء مثل رجال الشيخ الطوسي وفِهرِست النّجاشيّ، وليس لدينا كتب رجالية سواها.

■ **يطرح في بعض الدروس أنّ الفرق بين كتب الرجال والفهارس هو أن المؤلف لكتب الرجال يهتم بالطبقات، في حين أن الفهارس تعطي نبذة عن المؤلف أيضاً، ولهذه فإن الآراء المطروحة في الفهارس أكثر دقة، فما هو رأيكم؟**

تجليل: الفهارس لا تتحدث عن الأشخاص وسيرتهم، بل تفهرس أسماء المؤلفين. فأكثر ما كان النجاشي يهتم به هو أن يصل بسنده إلى

صاحب الكتاب، ولم يعطِ رأيه بتوثيق أحد ما، فلا يبحث الفهرس في ثِقة الراوي، بل قد يقول استطراداً أنه ثقة، لكن هدف الكتاب ليس التوثيق. لهذا ليس بين أيدينا كتب رجال، سوى رجال الشيخ، وتوثيقاته أيضاً قليلة.

- **في بعض الموارد يكون الراوي مجهولاً في كتب الرجال والفهارس، أي أنّ اسمه موجود في سند الروايات، لكن إذا راجعت كتب الرجال لا تجد توثيقاً له.**

تجليل: قد ذكرت لكم أنّ النّجاشيّ جمع أسماء المؤلّفين فقط، وكثير من الرواة لم يكونوا مؤلّفين، أما القواميس المتأخرة للرجال، بعد العلامة، مثل رجال الاسترابادي ورجال المَامَقانيّ كانوا يحاولون الاستيعاب أكثر؛ لأنهم كانوا متأخرين من حيث الزمان، فأتوا بأسماء الرجال الذين أتوا فيما بعد.

ثم إنهم تتّبعوا الأسانيد، واستخرجوا الأسماء مؤِّلفاً كان أم لم يكن كذلك. لهذا نجد على ما أذكر ستة آلاف شخص تقريباً في رجال المامقانيّ، في حين أن عددهم كان قليلاً جداً في كتب القُدماء.

إذاً فليس كلّ راوٍ ورد اسمه في سند الرواية نجده في كتب الرجال، وإذا ورد اسمه في كتب الرجال فبشكل إضافيّ وغنيمة. كما أنّ أسماء كثير من الرواة ورد لكن دون أيّ شرح عن سيرتهم، فقد وجد اسمه في السّند فأدخله في الرجال. وعلى أيّ حال إذا لم يروِ اسم أحد الرواة لا يعدّ ذلك جرحاً فيه.

- **بما أنه يوجد في الروايات والمتون اختلاف بين النّسخ، ونقل بالمعنى، فما هو الحلّ للمشكلات الناشئة عن ذلك؟ علماً بأن اختلاف النّسخ قد يغير المعنى أحياناً، فماذا تقترحون من حلول لتكون تلك الروايات حُجّةً عندنا؟**

تجليل: إذا كان الاختلاف في السند، فهي تعطينا علماً إجمالياً، وتوجِد تردداً في شخص راوي الحديث من يكون؟

طريق الحلّ هو أن نحدّد الصحّة، فهناك ممارسة في الأسانيد، ومن خلالها يعرف راوي الحديث، فلعلّ خمسين حديثاً في أبواب الفقه المختلفة ذكرت هذا السند، عند مراجعتها والتمرّس في الأسانيد يحدّد أيّ النسختين أصحّ. فمثلاً بالنسبة لعبد الله بن سنان ومحمد بن سنان، كلاهما ابن لسنان، نجد في مكان كُتِب عبد الله بن سنان، وفي مكان آخر محمد بن سنان، فنلجأ لممارسة الأسانيد فنجد أن من ينقل الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام بلا واسطة هو عبد الله بن سنان في حين أنّ محمد بن سنان ينقل الحديث عن الإمام الصادق بواسطة واحدة. هذه المسألة تفهم من خلال الممارسة.

■ **يختلف نمط الرواة أيضاً، فعبد الله بن سنان يسأل أسئلة فقهية، بينما محمد بن سنان له بحوث فقهية وكلامية مشتركة.**

تجليل: في الوقت نفسه توجد لمحمد بن سنان أحاديث كثيرة في أبواب الفقه. وهناك إشكال في تضعيف بعض المتأخرين لمحمد بن سنان، فبمتابعة الأستاذ لا مكان للتضعيف.

اما إذا كان الاختلاف في نصّ الحديث، فأفضل وسيلة لتحديد الأصحّ هي مراجعة فتاوى الفقهاء سلمونا الأحاديث يداً بيد، ونجد في الفتاوى أنهم أصدروا فتواهم استناداً إلى هذه النسخة، فيعلم أن هذه النسخة أصحّ.

■ **وماذا نفعل بمشكلة النقل بالمعنى؟ خصوصاً عندما نجد روايات رواها عربيّ مثقّف منقح عبارات الروايات، وفي المقابل أعجميّ أو من كان تلقيه ضعيفا، فنجد العبارات غير منقّحة، إضافة إلى أنهم كانوا مجازين بالنقل بالمعنى. فكيف نحلّ هذه المشكلة؟ وكيف نعتمد على ألفاظ الآيات؟**

تجليل: لا شكّ أن النقل بالمعنى جائز، ليس في الأحاديث فقط، بل في أيّ خبر. فمن يخبر رواية لا يجب عليه الإتيان بنفس الألفاظ. فقد يترجمها إلى لغة أخرى وينقلها، أو بنفس اللّغة لكن يستعمل العبارات والمصطلحات المتداولة. في هذا المجال أجاز العقلاء الاكتفاء بالترجمة، أي استعمال اللفظ الذي يعطي نفس المعنى. دون أن يستنبطوا، وينسبوا استنباطهم إلى الإمام، فهذا الأمر غير جائز. كما أنه في باب الشهادة أيضاً أجاز العقلاء النقل بالمعنى. فمثلاً: نقول في الشهادة يجب أن تكون عن حسّ، أي سمع بإذنه ونقل، لا أنّ يكون قد استنبط، وشهد بما استنبطه. فالاستنباط هنا غير صحيح. إن النقل بالمعنى هو أن يقول فلان «ماء» وننقل عنه اسم الماء ولكن بلغة أخرى، هذا ما أجازه العقلاء في باب الحجية شهادة كانت أم شيئاً آخر. لكن هناك احتمال الخطأ في نقل المعنى يبقى موجوداً. على أيّ حال يجري هنا أصل عدم الخطأ الذي هو أحد الأصول العقلانية.

■ **المشكلة الأساسية تبقى في اختلاف تحمّل الحديث، كما هو الحال في تحمّل الشهادة. فيرى شخصان نفس الحادثة، ورغم كونها ملموسة، ولا يقصدان الكذب، ونعلم بأنهما ثقتين، لكن تختلف رواية كل منهما عن الآخر. وفي نقل الحديث، الأمر هكذا، فمثلاً يختلف زيد الشحّام في قدرة تحمّله للحديث عن محمّد بن مُسلِم.**

تجليل: إذا كانا متعارضين فيما حساب الأمر، الأوثق والأقدر على تحمّل الحديث، مثلاً عمّار السَابَاطيّ كان أعجمياً، ونشاهد في أحاديثه اضطراباً في بعض الأحيان، فإذا كان هناك من يعارضه كان أرجح.

■ **لم يكن جميع رواة الحديث أصحاب ألواح، بل كان يسمع أحدهم الحديث في مجلس، ثم ينقله خارج المجلس، ولم يكونوا يقصدون الكذب على الأئمّة، فكيف تحلّ هذه المشكلة؟**

تجليل: كلا، فرواة الأحاديث كانوا يكتبونها، لم يكن الإمام الصادق عليه السلام يتحدث بحديث من سطرين أو ثلاثة، وكان أصحابه يدوّنونه. فمن بين أصحاب الإمام الصادق عليه السلام كان هناك أربعمائة شخص يكتبون نسخاً أصلية. وبعده كان أصحاب الإمام الرضا عليه السلام ـ لأنّ الإمام موسى بن جعفر عليه السلام لم يحصل على فرصة للحديث ـ وكان أولئك أصحاب كتب ومؤلفات، ثم إنّ ما نقلوه كان أحكام الله، وكانوا يتوخّون الدقة فيه، فيدوّنونه دون أدنى تغيير.

نعم، هناك من نقل الحديث بكامله، وغيره سجّل نصفه، وليس من منافاة بينهما، فما نقله الاثنان حُجّة، أمّا الباقي فلا يحكم بنفيه.

في أخبار الثقة كان بناء العقلاء العمل بخبر الثقة، وينفي العقلاء احتمالات الخطأ والزيادة والتغيير، نعم احتمال النقص ممكن، وعدم نقل جزء من الحديث لا يعني الخلل في معناه. أما في احتمال الزيادة فيجري العقلاء أصالة عدم الزيادة.

■ **بناء لكلامكم يظهر أنّ العقلاء كانوا يشكّون في هذه المسائل؛ لأنّ موضوع أصول الشّكّ كان احتمال الخطأ والنقص والزيادة وما شابه، لكن العقلاء لم يكونوا يعتنون بمثل هذه الاحتمالات.**

تجليل: نعم تماماً كحُجيّة الظواهر، فهناك احتمال دوماً بأن يكون القائل أراد خلاف الظاهر، لكنّ العقلاء لا يرتبون أثراً على هذا الاحتمال.

■ **هل صحيح أنّ بناء العقلاء هو حيث تكون نفس العبارات والألفاظ منقولة، أمّا إذا كانت منقولة بالمعنى فلا يبني العقلاء على ذلك، أو لا يحرز لدينا ذلك؟**

تجليل: ليس الأمر كذلك. فبناء العقلاء أولاً على جواز النقل بالمعنى، وثانياً أنّه حُجّة إن كان نقلاً بالمعنى أو بنفس الألفاظ. ولا يحقّ

لنا التصرف في النقل بالمعنى، وليس من حقّ الإنسان الثّقة أن يستنبط من أحكام المعصوم، ثم ينسبه إليهم، بل عليه أن ينقل نفس الكلمات.

■ **هل يمكن أن نفسّر النقل بالمعنى بطريقتين: الأولى أن المراد منه الترجمة، والثانية أن ينقل المضمون في قالب آخر؟**

تجليل: لا يجوز أكثر من الترجمة. أما نقل المضمون في قالب آخر يعني الاستنباط، ولا يجوز نسبة الاستنباط إلى المعصوم.

■ **لا داعي لأن يستنبط، فعندما ينقل جملة بمعناها قد يفقِد الجملة الأصلية بعض دقائقها، فتصبح الفاء ثم مثلا.**

تجليل: الراوي هو أهل لغة وعرق، ولي أن يأتي بالمتفاهم العفي للفظ عند نقله للمعنى، لا أن يقول مَقْطَعاً ويحذف مَقْطَعاً آخر. فالعقلاء لا يجيزون ذلك، ونحن لا نعتبر ذلك الشخص ثقةً أو عادلاً. فكيف نحتمل أنّ إنساناً يغيّر الأمور من عنده بحيث يغيّر مقصود الإمام. هذا الأمر خلاف الأصل العقلائيّ. نعم، الاستنباط جائز، فالإمام لم يمنع الاستنباط، لكن يجب أن لا ينسب الاستنباط للإمام.

والترجمة أيضاً قد تكون إلى لغة أخرى، وقد تكون بنفس الّلغة ولكن بلفظ آخر. بالنسبة لنصوص الأحاديث تعدّ الكتب الفقهية مِلاكاً، فالاعتماد يكون على نصوص الكتب الفقهية، تماماً كالاعتماد على كتب الرجال في تحديد النسخ البديلة للأسانيد.

■ **إلى أيّ حد استطاعت كتب مثل «جامع الرواة» و«معجم رجال الحديث» و أمثالها أن تحلّ مشكلة أسانيد الروايات في النسخ البديلة؟**

تجليل: جامع الرواة هو أفضل كتاب تقريباً في مجال تحديد «من روى عنه الراوي» و «من يروى عنه». فكل راوٍ يذكره يحدّد عمّن روى، أمّا في سلسلة الأسانيد للحديث كّله، وللأشخاص الذين روَوا عنه فقد

أدّى ذلك معجم الرجال بشكل أدق. لأن هذا العمل أضحى أسهل بعد طبع جامع الرواة. علاوة على ذلك، يبدو أن المرحوم آية الله العظمى الخوئي استفاد من آخرين في عمله وفي التتبّع. فمعجم الرجال بذل جهداً في هذا المجال. أما الفائدة التي تتأتى من هذه الجهود فهي تحديد المشتركات. فمثلاً: أحمد بين محمد لدينا اثنان من طبَقَة واحدة: أحمد بن محمد بن عيسى الأشعريّ، وأحمد بن محمد بن خالد القمّي. لكن عندما المقارنة بين الراوي والمرويّ عنه يعرف كل منهما. فأفضل ما يستفاد من هذا هو تحديد مشتركات الرجال، وهو أمر مهمّ جداً. بالطبع فإن المرحوم العلامة البروجرديّ أيضاً قام بذلك من خلال تدقيقه في الأسانيد. كان يقول: لم أكن قد رأيت جامع الرواة بعد، لكني سمعت بوجود كتاب بهذا الاسم، فظننت أنه سيوفّر علينا الجهد، وعندما انتقلت إلى قمّ أتوني بنسخة من كتاب جامع الرواة، فلاحظت أنّ الفوائد الموجودة في رجالي غير موجودة في جامع الرواة. ثم أمر بطبع جامع الرواة.

■ **بالالتفات إلى الكتابين المذكورين، ما هي الفوائد التي جاء بها كتابكم «معجم الثّقات» والتي لم تأتِ من كتب الرجال السابقة؟**

تجليل: الهدف من تدوين «معجم الثّقات» هو أن المشتغل بالفقه يحتاج دوماً إلى البحث في أسانيد الحديث، ومن يراجع خلال استنباطه الفقهيّ لا يملك مجالاً لمراجعة التفاصيل، لذا قرّرت أن أعدّ فهرساً بأسامي الثقات لأسهل عملي، فصرت أراجع الفهرس عند بحثي في أيّ سند، ثم حسّنت الأمر، فذكرت مداركها بشكل موجز، ثم بدا لي أن المشتركات كيف نحدّدها، فكان أفضل طريق هو الترتيب الطبقيّ، وترتيب الطبقات كان نتيجة عمل معجم الرجال وجامع الرّواة. فعندما كنت أكتب جامع الثّقات لم يكن معجم الرجال موجوداً، وبالفعل جاء عمل آية الله العظمى الخوئيّ مكمّلاً، وأكثر شمولية من جامع الرواية.

العمل الذي قام به هذان العظيمان كان أساساً لتعليم الطبقات، وتعليم الطبقات نتيجة لعملهما. فالإنسان عندما يبحث في الراوي والمرويّ عنه ويحدّدهما يعرف حينئذٍ من أي طبقة كان الراوي.

إن استنباط الطبقات وترتيبها، وتبين الرواة في كل طبقة هو أمر مهمّ جداً، يجب أن يتمّ بعدما قام به هذان العظيمان، ولم أقم بذلك، بل قام به المرحوم العلامة البروجرديّ. وكما قلت أثناء تأليفي صادفت كتاب «طرائف المقال» الذي قام بالعمل نفسه. لكن للأسف أتلفت تلك النسخة، كنت قد أخذتها من المرحوم آية الله العظمى النجفيّ، فعرض لي سفر إلى الحجّ، ولم أشأ أن أترك ذلك الكتاب النادر في بيتي، فأعدته له، وبعد عودتي طلبته منه، لكنه لم يجده، ولم أجده في فهرس الكتب المخطوطة لمكتبته، ولا أدري أين هو. لكنه لم يكن كاملاً. فاستخرجت بنفسي عدداً من الطبقات التي لم أجدها فيه. وبعد طبع كتاب «تجريد الأسانيد» للمرحوم آية الله العظمى البروجردي كتب بعضهم الطبقات في أول تجريد الأسانيد، فأضفتها إلى معجم الثّقات في طبعته الثالثة، حتى يتأكّد منه إذا وجد أي اختلاف في تنظيم الطبقات. ولا أظنّ أن هناك كتاباً بحجم معجم الثقات شامل الأسماء.

■ **في باب الشهادات، الشهادة التي تكون عن حسّ مقبولة، والتي تكون عن حدس لا تُقبل، فكيف تكون شهادة النجاشيّ وابن الغضائريّ وبقية الرجاليين عن الأئمّة عليهم السلام شهادة حسّية رغم الفاصلة بينهم، إضافة إلى أن النجاشيّ وأمثاله لا يصل بسلسلة سنده إلى شخص من أهل الشهادة؟**

تجليل: لا شكّ أن الشهادة عن حسّ معتبرة، والشهادة عن حسّ تطلق على المحسوس أو القريب من الحسّ، فبعض الأمور باطنية، لا تبصر بالعين، كالشجاعة وحسن الخلق وغيرها، ولأنها قريبة من الحسّ وآثارها القريبة مشهودة، عدّت من المشهودات عن حسّ.

السؤال هو: كيف نفسّر توثيق النجاشيّ للرواة رغم الفاصل الزمانيّ الذي تجاوز المئتي عام بينه وبين الرواة والشيخ ـ ره ـ ؟

الجواب على هذه الشبهة هو أن أصل مسألة اعتبار الوثاقة أتت في نصّ لائحة عليهم السلام، حيث دعوا للرجوع إلى الثّقات. ففي رواية يسأل الإمام عليه السلام: يا ابن رسول الله ذكر ابن آدم ثقة؟ فيقول: «نعم ثقة». ثم يسأل: آخذ عنه معالم الدين؟ فيقول: «نعم». إذن تؤخذ معالم الدين من الثقات، وإلاّ فإن هذا الأمر مرتكز عقلانيّ، ويقول به الأئمّة؛ لهذا من الطبيعيّ أن تكون ثقة الرواة ببعضهم في عهد الأئمة عليهم السلام. كان يرى أن أولئك الأفراد ثقات، ويأخذ الرواية عنهم، ولعلّه كان يرى غيرهم ليسوا بثقات. مثلاً يسأل عن الفَطَحِيين: يا ابن رسول الله كتبنا ملأى من أحاديثهم، فماذا نفعل بانحراف هذا المذهب؟ فيأمرهم عليه السلام أن يأخذوه، ما رووه، ويتركوا ما اعتقدوه، أي أنّهم ثِقات.

على أيّ حال، هذه الأمور كانت بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام أيضاً، وبعد الأئمة كانت في العصور التالية طبعاً. ولم تكن مسألة التوثيق أمراً أبدعته عصور الشيخ والنجاشيّ. فمن المسلّم به أن الذين اعتبروا من الثّقات في عهد الأئمة عليهم السلام، سرت الثقة بهم في الطّبقات اللاحقة إلى أن كان عصر الشيخ والنجاشيّ.

ويحتمل أن النجاشيّ والشيخ كان لهم رأي بتوثيق من سبقهم، ولم يوثقوا أحداً بعيداً عن ثقة السّلف بهم، لأن الثقة تتكوّن بالمعاشرة، ولم يكن الشيخ والنجاشيّ في عصر الأئمة عليهم السلام ليعاشروا الرواة، إذاً ويقيناً كان الشيخ والنجاشي يأخذان بتوثيق من سبقهم. وكما قال آية الله العظمى الخوئيّ يحتمل أنهم كانوا كابراً عن كابر. هكذا أخذوا عمّن سبقهم، ونقلوه إلينا. لهذا لا يمكننا أن نجزم إن كانت توثيقاتهم عن حدس وليست عن حسّ. فيحتمل أن تكون توثيقاتهم توثيقات من سبقهم نفسها. وهذا الأمر يكفي في الحجية لدى العقلاء. وإذا شهد أحد بوثاقة

آخر أمام القاضي، فلن يسأله القاضي على ماذا بنيت شهادتك؟ فعندما يكون الشاهد عادلاً يعتمد على شهادته. رغم عدم وجود احتمال أن تكون شهادة الشاهد بوثاقة من لم يعاشره، بل عاشره من يثق به، وأخذ التوثيق عنه، هذا الاحتمال لا يقدح حُجيّة الشهادة، لنقول هناك احتمال أنها ليست عن حسّ.

لهذا نحن نعتبر أن توثيقات النجاشيّ والشيخ وأمثالهم حُجّة، أمّا توثيقات من جاء بعدهم كالعلامة وابن الغضائري وغيرهم فقد أخذوها عن ذينك العظيمين، أو أنها حدسية، كأن ينقل الكشّي وغيره من الرّواة، أو استنبطوا من الروايات الواردة، أو استفادوا من سيرتهم ووضعهم وكونهم شيوخ الرواية وغير ذلك من القرائن. لكن الماضي لم يصل لأيدينا. لهذا فإن توثيقاتهم حُجّة.

■ **يطرح هنا سؤالان: حول القسم الأول من جوابكم يطرح هذا السؤال وهو: لو أن المرحوم النجاشيّ أو الشيخ الطوسيّ بيّنا تلك الشهادات، أي سلسلة الشهود، أو ذكرا هذه الشهادات، أي سلسلة الشهود، أو ذكرا هذه الشهادات في طيات كتبهما والأصول لتمّ الأمر، لكن أولاً لم يبّينا ذلك، كما أننا لا نجد هذه الشهادات بين كتب الأصول والجوامع. لنفترض فنقول كانوا عدولاً وأهل خبرة، وهذا هو بناء العقلاء، أن الخبر الثقة حُجَة، وأنهما كانا يحصلان على التوثيق بطريقة نجهلها، وأن تحصيلهم له كان عن حسّ أو على أساس حدسهم.**

ثانياً: على فرض أن الشهادة كانت عن حسّ، فلو بيّنا لنا تلك الشهادات لكنّا استفدنا نحن من تلك العبارات بشكل آخر، خلافاً لرأي الشيخ والنجاشيّ. فمثلاً: ابن قَوْلَوَيه يشهد في أول كتاب «كامل الزيارات» تشمل جميع المشايخ الذين هم بلا واسطة والذين هم بالوساطة، وأواخر عمره أرسل رسالة إلى ممثّله في طهران بيدي فيها

عدوله عن ذلك الرأي، وأن تلك الشهادة خاصة بمن هم بلا واسطة. ما أقوله هو: لو أنهم سجلوا تلك الشهادات لاستفدنا نحن منها بفوائد غير ما استفاده النجاشيّ أو الشيخ الطوسيّ.

تجليل: السبب هو أنه لم تكن كتب الرجال متعارفة قبل النجاشيّ والشيخ، بل كانوا يسجلون نصوص الأحاديث فقط. ولم يكونوا يكتبون شيئاً عن الأشخاص، كل ما كان هو نصوص الأحاديث، وإذا كان هناك كلام عن راوٍ فكان الكلام نفسه مكتوباً من قَدح أو مدّ، ولم يكن جارياً كتابة التوثيقات، بل كانوا ينقلونها من رجل إلى آخر. كأن يعاشر جمع شيخاً لهم لمدة 15 عام مثلاً ويأخذون عنه الكثير دون أن يكون عنده شيء مكتوب، لكنها معلوماته المتلقاة من مشايخه. وكما انتقلت الأحكام بهذه الطريقة، انتقلت التوثيقات أيضاً. وقد بنى العقلاء على عدم متابعة الشهادات. فعندما ينقل شاهد عدل خبرا ما عن أمر محسوس، يقبله العقلاء، ولو كان هناك احتمال أن يكون قد استنبطه، فهم يقبلون بالأمر المحسوس والقريب من الحسّ.

نعم، إذا كان أمراً غير محسوس، لا يقبله العقلاء كشهادة، ففي الأمر غير المحسوس إذا كان الناقل خبيراً، فيقبل منه لكونه خبيراً وليس كشهادة. ثانياً إذا لم نقبل بهذا الكلام فسنصل إلى الانسداد، وعند الانسداد، نصبح مجبرين على القبول لدعم وجود روايات أخرى، نضطر لخلط الرطب باليابس، أو في الحد الأدنى أن نجعل كلامهم معياراً. ومن باب الانسداد لا بد من ترتيب الأثر على توثيقاتهم، أليس من الأفضل أن نستفيد من هذا الممكن؟، ولو كان هناك خير منه لأخذنا به، لكن لا يوجد، هذا هو المتوفر.

- **وصل بعضهم إلى الانسداد بسبب الشبهات، وقد قبلوا بانسداد السند لهذا السبب.**

تجليل: الانسداد هو مرحلة أيضاً، ولا يعني أن ننطلق مباشرة نحو الظنّ المطلق.

■ **لقد استعرضنا الانسداد السنديّ، إذا كان العرف بين القدماء هو عدم تسجيل التوثيقات، فستبقى تلك المشكلة والشبهة وهي أنهم سجلوا لنا لمن تلك الشهادات، لكنّا استنبطنا منها احتمالاً غير ما استفاده منها الشيخ و النجاشيّ، إلا إذا كان القسم الأخير من جوابكم هو الجواب عن هذا السؤال، أي أن بناء العقلاء كان على هذا.**

تجليل: كل يوم كانت جماعة من الرواة تحضر في المجلس، وهذا الشخص كان شيخ الرواية لمدة خمسين عاماً، فكيف لا يعرفونه.

جماعة من الرواة كانوا يعرفون إبراهيم بن هاشم، فكيف نتصوّر أنهم لا يعرفونه، لهذا نقول إن أحد مصادر توثيقنا هو هذا الأمر، ولعلّه كان أحد أهم طرق التوثيق لدى القدماء أيضاً.

فشيخ الرواية (لا شيخ الإجازة) هو الشخص الذي كانوا يقصدونه كل يوم ليأخذوا الروايات عنه، فجماعة من رواتنا هكذا كانوا.

على أيّ حال، فإن الأمر المهم هو أنّ فقهاءنا ومحدّثينا كانوا يثقون بأولئك، وملأوا كتبهم من أحاديث أولئك، فالكُلينيّ مثلاً أخذ عن الرّاوي الفلانيّ كثيراً من الأحاديث، ويقول في أول كتابه أيضاً إني جمعت الأحاديث الصحيحة، هذا الاعتماد بذاته مصدر لاستنباط الوثاقة.

مبنى آية العظمى البروجرديّ هو أن لا نكتفي بالمقدار المحدّد من التوثيقات التي جاءت في رجال النجاشيّ والشيخ وأمثالهم. هذه الثقة التي منحها القدماء مثل الكلينيّ ـ ره ـ لأحاديث أولئك، وأصدروا فتاواهم بالاعتماد عليها، هي أفضل وسيلة لإحراز الثقة بها.

■ **تفضلتم أنّ الشهادات المتأخرة عن الشيخ والنجاشيّ مثل العلّامة. السؤال هو إن العلامة مثل الشيخ فقيه وعادل وثقة، ويندر وجود علماء من نظرائه وفي شموليته. ورغم أنه من أهل الخبرة وأهل الثقة والفنّ وغير ذلك، وعندما يقدم شهادة ما، ويقبل بالشهادة عن حسّ، ويرفض الشهادة عن حدسٍ، فكيف يشهد بتوثيق راوٍ عن حدسٍ، أي يشهد لمن يعمل خلافه في الفقه، هل هذا مقبول؟**

تجليل: إنه لا يقول بأن شهادتي حجّة، فلو قال ذلك لكان قوله خلاف مبناه، إنه يكتب في الرجال: لقد ثبت لديّ أنّ فلاناً موثّق أي هذا ما فهمته أو استنتجته، ولم يقل فهو حُجّة عليكم، تماماً كما يكتب في الكتب الفقهية ثبت لديّ أن حكم الله هو كذا.

■ **وهل يعطي في كتاب الرجال رأياً أو فتوى، أم شهادة؟**

تجليل: علينا أن ننظر هل تعتبر ذلك شهادة أم لا؟ بالنسبة إليه فإن كل ما لديه هو استنباط. ومصادره محدودة بما هو بين أيدينا، ولم يكن بين يديه أمر آخر وجديد.

■ **لعله كان؟**

تجليل: كلا، لم يكن، لو كان موجوداً لكتب عنه، نعم، كانت هناك بعض الكتب التي ليست بين أيدينا، لكنه كانت في متناول العظماء. كانت بيد ابن إدريس مثلاً، بينما كتاب «مدينة العلم» للصدّوق فقد ضاع، وليس لدينا، كما أنه على الظاهر لم يكن في متناول العلامة أيضاً.

على أيّ حال إذا وثّق العلامة أحداً ما، كان توثيقه له تأييداً. أي أنه يزيد من حسن ظننا، وعندما نجمع حسن الظن من هنا وهناك قد نحصل على الوثوق. وليس دون قيمة، له قيمته، لكن على الفقيه أن لا يكتفي بذلك ليطلق فتواه، بل عليه أن يتتبّع بنفسه أيضاً.

إضافة إلى هذا، فإني لا أذكر أن العلامة وثّق أحداً ما بشكل مستقلّ، بل كان دوماً يتتبّع الشيخ والنجاشيّ.

المتأخرون من أمثال المرحوم المامقاني والاسترابادي والبَهبهاني كانوا يستنبطون أحياناً، وإلا فإن مبنى الرجال هو المتابعة، كل واحد كان يتابع من سبقه في علم الرجال.

طبعاً لتوثيق العَلامة للرجال فائدة أخرى أيضاً، وهو أنّ هذه النسخة من رجال الكشّي والشيخ وصلت إلينا، وتصحيح العلامة وتوثيقه يدلّ على أنّ النسخة التي كانت لديه هي هذه النسخة نفسها.

العقلاء يعتمدون كلام الثقة، وقد أيّد الشارع هذا الأمر. لهذا، فإن كيفية الوثوق عقلانية أيضاً. أما الرجل السريع. التصديق فليس له أن يعتمد بوثوقه هو. والرجل صعب التصديق إذا لم يثق بالراوي عليه أن ينظر فيما قاله غيره ليرى هل يعينه ذلك على حصوله الثّقة لديه أم لا؟ وعندئذ يمكننا أن نستنبط الثقة بأفراد كثر لم تسجّل الثّقة بهم. ولا أحد ينكر ذلك. فكيف يمكننا أن نتصوّر أنّ شخصاً عاشر آخر لمدّة عشرين عاماً، وكان يأخذ الحديث عنه كلّ يوم، لكنه لم يدرك أنه كان يكذب على المعصوم عليه السلام، ويزوّر أحاديثه.

على هذا، فمن كان من شيوخ الرواية هم ثِقات بلا إشكال. وهذه المسألة لا تعرف القدح والطعن.

- **إذاً هل يمكننا أن نتعدّى النجاشيّ والشيخ في الموارد التي لم يوثّقوها لنمنح ثقتنا لكلّ من يثبت أنه كان شيخ الرواية أو شيخ الإجازة؟**

تجليل: نعم، خاصّة أنّ الشيخ والنجاشيّ حاولا جمع الثّقات فوفّقا لجمع بعضهم.

- **إذاً هل يمكن الاستنتاج بأن الجمود على ألفاظ الرجاليين على الشهادة والوثاقة ليس لها مبرِّر آخر؟**

تجليل: لم يجمد أحد من الفقهاء، قد يكون فعل ذلك بالنسبة لشخص ما.

■ **لدينا في قمّ أساتذة يتوقّفون في أمر إبراهيم بن هاشم.**

تجليل: ليس ذلك من ابتكارهم، بل قال بذلك من سبقهم وهو المرحوم الهَمَدانّي في «مصباح الفَقيه» حيث كان يتردّد عند كل حديث مسند إلى إبراهيم بن هاشم، وكان يقول عنه «صحيحته أو حَسَنَته» ووجه التردّد هو عدم وجود توثيق له. لكن لا مجال للتردد، والشاهد على ذلك آراء فقهائنا الذين عملوا على أساس أحاديثه على مدى القرون. فالمرحوم المامقاني ينقل في الفصل 19 أو 20 من كتابه «فلاح السائل» حديثاً عن ابن طاووس، ورد في سنده إبراهيم بن هاشم، وبعد نقله لذلك الحديث يقول: «ورواة هذا الحديث ثقات بالاتفاق». والعلامة البروجرديّ عندما يصحّح الأسانيد، فيصل إلى إبراهيم بن هاشم فيصحّحه. لهذا لا يمكننا أن نتخلّى عنه فقط لأنّ اسمه لم يرد في رجال النجاشيّ، ولأنه لم يكتب إلى جانب اسمه أنه ثقة.

■ **هل المقصود من الجمود هو التردّد حيال من لم يوثّقوا في كتب الرجال؟**

تجليل: نعم.

■ **رغم عدم صحة ما جاء فيه من أنه «أول من نشر حديث الكوفيين بقمّ»؟**

تجليل: نعم، إذا كانت هذه الصفة مسلوبة عنه، لكنها تدلّ على أنه كان شيخ رواية، وهذا بحد ذاته أمرٌ مهمّ كما ذكرت من قبل. فالقمّيون كانوا شديدي الدّقة، فقد أخرجوا من قم أحد العلماء الكبار: لأنّه كان قد نقل حديثاً واحداً عن شخصٍ ضعيف، فكيف يمكن أن يقبلوا من إبراهيم كل تلك الروايات؟ فقبولَه لديهم ينبئ عن الثقة به.

علي بن إبراهيم بن هاشم نفسه نجده في أول تفسيره يوثّق جميع من نقل عنهم أحاديث كتابه. في حين أن كثيراً من أسانيد تفسير علي بن إبراهيم تشتمل على إبراهيم بن هاشم. بل ثلث أحاديث كتابه ينقلها عن والده، فكيف لا يكون والده ثقة، ثم يقوم هو بتوثيقه؟ كل الذين نقل عنهم أحاديث كتابه ثقة بلا إشكال.

■ **نقول في باب الطبقات هناك تواتر، عندما يكون التواطؤ على الكذب محالاً. فهل نأخذ الطبقة كما اصطلح عليها المرحوم آية الله العظمى البروجردي، أم كل قرن كما حدّدها المرحوم العلامة الأمينيّ ـ رض ـ في باب حديث الغدير، حيث يقول يجب الأخذ في خلافة أمير المؤمنين قرناً بعد قرن. فهل يكون التواتر هكذا أم لا؟**

تجليل: تعريف التواتر هو ما يفيد القطع. فإذا كانت الأسانيد المتعدّدة تنتهي إلى شخصٍ واحد، في وسط السّند أو في آخره، عندئذ لا تفيد القطع، لأنها تعود إلى خبر واحد. فمثلاً مائة شخص نقلوا عن خمسين شخصاً آخرين، ونقل الخمسون عن شخصٍ واحد، ونقل ذلك الشخص عن آخرين يكون الخبر واحداً ولو كان نقل ذلك الشخص عن خمسين آخرين.

التواتر الذي يفيد اليقين لا بد أن تكون أسانيده كثيرة لدرجة تجعل العاقل عند ملاحظته لكثرة الأسانيد يستقين به، دون اللجوء إلى القرائن. هذه الكثرة تفيد اليقين عندما لا تنتهي بشخص واحد، أما إذا انتهت إلى شخص واحد في وسطها أو في آخرها اعتبرت خبراً واحداً غير متواتر.

ثم إنّ التواتر على أقسام، منها التّواتر اللفظي، أي أنّ لفظاً معيناً صدر عن الإمام عليه السلام في مجلس في اليوم الفلانيّ والساعة الفلانية، كصدور حديث غدير خمّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمام جماعة، هذا قسم من التواتر. وإثبات التواتر في هذه المسألة تترتب

عليه مساحة واسعة. المرحوم الأمينيّ ـ رض أراد أن يختصر عمله، فقسّم الرواة إلى قرون، وسجّل أسامي الأشخاص الذين نقلوا حديث الغدير في كل قرن، هذا ما فعله هو، لكن القرن يشتمل على ثلاث طبقات. لكنه لمّا كانت تواريخ وفيات الرواة مدونة وأراد أن يسهّل الأمر فاتخذ كل قرن بقرنه، ولم يكن يقصد اعتماده.

القسم الثاني من التواتر اللفظّي أيضاً، فننقل لفظاً معيناً لكنه لم يصدر في مجلس واحد. مثلاً ممّا حصلت عليه من روايات أهل السّنّة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله تحدّث بحديث الثقلين في ثلاثة أماكن مختلفة وفي فواصل زمنية منفصلة، آخرها عندما أراد توديع أمّته، فتوجّه إلى المسجد آخر مرة، وأعاد عليهم حديث الثّقلين. هذا نوع من التواتر، وهو يثبت أنّ رسول الله صلى عليه وآله ـ ولو بالإجمال ـ تحدث بهذا الحديث في إحدى تلك المرات بشكل قطعيّ.

القسم الثالث هو التواتر المعنويّ، وهو أن ينقل حكماً ما بالتواتر لكن ليس من إمام واحد، بل من أئمّة متعدّدين، فينقل إلينا هذا الحكم من مجالس وتواريخ وعبارات وألفاظ متعدّدة، لكن عندما نضعها إلى جانب بعضها بعضاً نجد أنّ أصل صدور الحكم عن المعصوم عليه السلام أمر قطعيّ.

القسم الرابع هو التواتر الإجماليّ، وهو عندما تكون الروايات لا تحمل المعنى نفسه، بل لكلّ منها معنى مختلف، لكن عندما نجمعها نتيقّن بأن بعضها صادر عن الإمام، فيثبت لنا تواتر ذلك المقدار المشترك فيما بينها دون خصوصياته ولدينا الكثير من هذا النوع من التواتر.

كنموذج على ذلك: ادّعى أحدهم أخيراً أنه قد استفاد من ظاهر القرآن أن صلاة القصر مختصّة عند حصول الخوف، أمّا في السفر الآمن فمهما طال يجب أن يتم المسافر صلاته. وكان في الإجابة عنه ذلك أن

أحاديث قصر الصلاة جاءت في أبواب مختلفة، وشملت ما يقارب المئتين وخمسين حديثاً. ومن هذا التواتر الإجماليّ يتيقن بوجوب قصر المسافر لصلاته. في حين أنّ بعض هذه الأحاديث تتناول قصد الإقامة، وبعضها الآخر حول المسافة، وغيرها حول مستثنيات المسافة، لكنها جميعاً مشتركة في أن أصل قصر الصلاة للمسافر أمر مسلّم به. إضافة إلى أن ظاهر القرآن لا يفيد ذلك.

■ **مرّ معنا في الأسئلة السابقة أنّ المبنى الذي اختلف فيه المرحوم آية الله العظمى البروجرديّ والمرحوم آية الله العظمى الخوئيّ كان حول إعراض الأصحاب يوجب وهن الحديث، وعمل الأصحاب يجبر ضعف السّند، فيرى المرحوم آية الله العظمى البروجرديّ أنه كلما ازدادت صحته ازداد وهنه، وكلما ازداد وهنه ازدادت صحته. والمرحوم آية الله العظمى الخوئيّ لا يؤيد ذلك، فهو لا يرى في إعراض الأصحاب ما يوجب الوهن فيه، كما أنه لا يرى في علم الأصحاب ما يجبر وهنه. في حين أنّ بعض تلامذة المرحوم الخوئي يقولون بالتفصيل، فيرون أن الإعراض يوجب الوهن، لكن عمل الأصحاب به لا يجبر.**

لذا نريد أن نتعرّف على رأي المرحوم السيّد البروجرديّ بذلك، والمقدمات التي أوصلته إلى تلك النتيجة؟

تجليل: المرحوم آية الله العظمى السيّد الخوئيّ تفرّد بهذا الرأي من النّجفيين، وإلاّ فالمرحوم آية الله الحكيم، وصاحب الجَواهر، والمرحوم الهَمَداني وسائر الفقهاء البارزين في النّجَف الأشرف لم يكونوا يقولون برأيه، وعلى حدّ علمي ليس هناك فقيه آخر يقول بذلك. فتلك شبهة برزت في رأي المرحوم آية الله العظمى الخوئيّ، ثم تبعه فيها آخرون من بعده. في الشقّ الأول من المسألة كلامه مقبول، فعندما نجد سنداً ضعيفاً لا يمكننا الأخذ به عندما يثبت لنا خلافه، حتى لو قبله

الآخرون. فمثلاً في المسائل الفقهية إذا استنبطت شيئاً، استنبط غيرك خلافه، فلن يكون استنباطه حُجةً عليك. فمن الطبيعيّ أن لا يرجع الخبير إلى خبير آخر، بل عليه أن يستنبط بنفسه.

ولكن عندما ندقّق أكثر في أصول الوثوق، نجد أن الوثوق يحصل عند العقلاء من جهات مختلفة، ومن جملة تلك الجهات وثوق الآخرين. فعندما نرى أنّ أهل الخبرة والاطلاع والدراية بالرجال يثقون بهذا الشخص، فمن الطبيعيّ أن نثق به أيضاً. وقد أسلفت أن الفقهاء لا يفتون بحكم الله دون حُجة، لأنه «من أفتى بغير علم فليتبّوأ مقعده من النار» والفتوى بغير علم في نظري هي من أكبر الكَبائر. فقد يرتكب الإنسان معصية بينه وبين الله، ولا يجرّ الآخرين معه نحو الضلالة، لكن عندما يجرّ الآخرين نحو المعصية، فمن الصعب جداً أن يغفر الله له. وعندما يفتي فقهاؤنا ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ طوال القرون استناداً إلى هذا الحديث الشريف، ألا يدلّ ذلك أنه كان ثقة عندهم؟

بناءً عليه، عندما يكتب الفقهاء أن هذا السّند ضعيف، ثم يفتون به، فإن عملهم هذا يدلّ على أنهم وثقوا به، أو على الأقلّ لا بدّ من وجود تبرير لقبول هذا الحديث.

أما بالنسبة إلى الإعراض فعلينا أنّ نقول أن الإعراض هو هكذا:

قد يكون هناك إنسان صادق، ولم يكذب طوال عمره، لكنه أخطأ في عمره مرة واحدة، ولم يكن خطؤه عن عمد، فَنَقَل سهواً، كأن لم يسمع بدقة، أو كان منشغلاً بأمر آخر، فتحدّث الإمام عليه السلام بحديث، فسمعه الرجل خطأ، ثم حدّث به خطأ، لكن ليس عن عمد، بل كان يعتقد أن الإمام تحدّث هكذا. لكن عندما ينفي أصحاب الإمام الخاصّين وبطانته ـ حسب تعبير العلامة البروجرديّ ـ كلامه، فهؤلاء هم أهل السّر، ويعرفون آراء الإمام، فيقولون كلا، ليس الأمر كذلك، أنت مخطئ، عندئذ يكون الأمر بشكل آخر.

■ **إذا أمكن حدّثونا باختصار عن رأيكم بكتاب «كامل الزيارات».**

تجليل عندما كنت أعدّ «معجم الثّقات» أردت أن أجمع كل الثّقات ولو كان هناك ثقة في مجموعة. لهذا أوردت روات كامل الزيارات تفسير علي بن إبراهيم. بل أكثر من ذلك الشيخ الطوسي يتحدّث عن جمع، فيذكر أسماء ثلاثة منهم: صفوان بن يحيى، ابن أبي عُمَير، وأحمد بن أبي نصر البيزَنطي فيقول «عرفوا بأنهم لا يروون إلا عن ثقة»، وعرفوا هنا لا تعني أني أرى أنهم لا يروون إلا عن ثقة. بل تعني أن الفقهاء هكذا ذكروهم، أو الرأي المشهور للفقهاء هو هذا، لكنّي لا أجد هذا الكلام في النسخة الحالية لعدة الأصول. وصاحب وسائل الشيعة يشهد بهذا الأمر، فينقل الكلام نفسه ويطمئن له، ويفتح لنا الطريق.

لهذا قمت باستقصاء من يروي عنه صَفْوان وابن أبي عُمَير والبيزَنطي. كما أنّ الأسانيد المنتهية إليهم لا بدّ أن تكون ثقة أيضاً، وسلسلة السّند إليهم لا بد أن تكون صحيحة. ثم مستنبطو الثّقة، أي أولئك الذين يمتلكون الأدلة التي جعلت المتأخرين يستنبطون اعتماداً عليها، ومن لديه حولهم رواية أو مدح بحيث يستنبط منها الثقة بهم، بل وحتى من لم يستنبط، جمعت كل أولئك، لكن كلاً لوحده، إضافة إلى أولئك الذين جاء فيهم توثيق خاصّ. فأصبح الكل في أربع مجموعات.

وبما أن الفقهاء، ـ حسب مبانيهم في الرجال ودرايتهم ـ، لهم آراء مختلفة، قد يقبل بعضهم بتوثيقات كامل الزيارات، وقد لا يقبل بها آخرون، لذلك تركتهم بشكل منفصل.

القسم الأول: من جاء فيهم توثيق خاصّ، وهم أكثر من مائة بقليل.

القسم الثاني: من روى عنه الثلاثة المذكورة أتيت بهم مع السند

والأدلة بشكل مختصر. لكني اكتفيت من الكتب الأربعة بالوافي؛ لأنّه جمع الكتب الأربعة، والوسائل لم يجمعها كلّها، بل جمع الفروع فقط ولم يجمع الأصول، وأسانيد الوافي نظمت بشكل أفضل، ودراستها أسهل.

القسم الثالث: لأني لم أكن مطمئناً لاستنباط الثقة لدى كامل الزيارات، قمت بذكر من روى عنهم كامل الزيارة بخطّ صغير، وكذلك الأمر بالنسبة لتفسير علي بن إبراهيم.

القسم الرابع: جمعت وثائق استنباط الثقة بالذين لم يوثّقوا صراحة على أساس أن تساهم هذه الوثائق باستنباط توثيقهم.

أما رأيي في «كامل الزيارة» فإني استبعد الرأي الأخير لآية الله العظمى الخوئي من أنّ الرجل وثق مشايخه وأساتذته المباشرين فقط، ذلك لأنه لا بدّ لنا أن نرى ماذا يريد ابن قولويه أن يقوله في مقدمته؟ عندما ندقّق في المقدمة نجد أنه يريد أن يثبت الاعتماد بالكتاب وبأحاديثه التي جمعها فيه، ويؤكّد أنها معتبرة، وأن يقول لا تتصوّروا بأني جمعت الأحاديث التي بلغتني دون تدقيق. إنه يريد إثبات قيمة كتابه، فأيّ فائدة أو ثمرةُ تجنى إذا كان يوثّق آخر راوٍ وينقل عن الضعاف؟!

من ناحية ثانية، إنّنا نرى وجود ضِعاف في أسانيد كامل الزيارة. ومن كان منهم موسوماً بالضعف صراحة ومشهوراً بالفسق لم يكن خافياً على ابن قولويه. فماذا نفعل به؟

إن ما أراه يختلف عن رأي سماحة آية الله العظمى الخوئيّ، فالمراد بالثقة عند صاحب كامل الزيارة هي الثقة في نقل الحديث، الأمر الذي ثبت لديه بالقرائن. كما لو نقل أحد مبغضي آل محمد صلى الله عليه وآله فضيلة لهم، فيعلم لدينا أنه صادق في قوله ذاك.

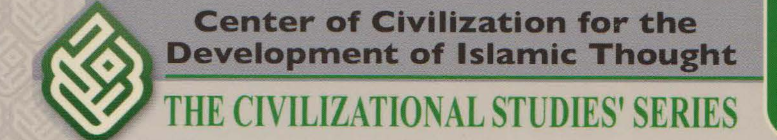
بالنسبة لمحمد بن سنان وأمثاله ممن يضعفهم بعض العلماء لدى كلام أيضاً. إنهم يقولون عن محمد بن سنان أنه كذّاب، فكيف نعمل بأحاديثه؟ فيدعون أحاديثه جانباً. لكننا في الجانب الآخر نجد أنّ القدماء ـ رضوان الله عليهم ـ كالكُلينيّ الذي يقول في أول كتابه الكافي إني أنقل أحاديث صحيحة ومعتبرة، نجد أنه ينقل كثيراً من الأحاديث عن محمد بن سنان.

الأمر الملفت هو أن محمد بن سنان وأمثاله من الغُلاة، ينعت بالكذاب لغلوّه، لا لأنه يكذب، بل بمعنى أنه يقول كذبة كبيرة، حيث يقولون في الأئمة قولاً نرفضه. فهل من الإنصاف أن ننعته بأنه ينقل عنهم كذباً، في حين أننا نحن نعتبر الأئمة أئمة ونخشى أن نكذب عليهم؟! فكيف بمن يعتقد بربوبيتهم؟! أتراه يكذب عليهم، وخاصة في أحاديثهم الفقهية؟!

نعم، لنا أن نرفض ما يأتي به في إثبات غلوّه، أو ما يزوّره لمصلحته[1].

---

(1) سبق ونُشر الحوار في مجلّة «الحياة الطيّبة».



ISLAMIC FIQH
& THE DEVELOPMENT QUESTION

يتجاوز السؤال الفقهي في عصرنا الراهن آليَّات الاستنباط وملاكاته إلى البحث في علم الفقه بما هو بنية متشكِّلة من عناصر عديدة ومتداخلة بعضها بعضها الآخر، لتتشكّل منها هُويَّة معرفيَّة على صلةٍ بغيرها من المعارف والعلوم التقليديَّة والمعاصرة.. الأمر الذي يجعل السّؤال الأساس في هذا العلم محكوماً لمجالات التطوير والمعاصرة، بنحو يُنتِج منجزات معرفيَّة على صلة بفلسفة الفقة ملازمة للنتاجات الفقهيَّة ذاتها.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com